

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



***DE ANGOLA À CONTRACOSTA E BAÍA DOS TIGRES:
DA VERTIGEM DO ESPAÇO IMPERIAL AO
CONHECIMENTO DO OUTRO.***

SOFIA VIEIRA MARTINS DE MATOS FREIRE

**MESTRADO EM LÍNGUA E CULTURA PORTUGUESA – ENSINO DE
PLE/PL2**

LISBOA

2012

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



De Angola à Contracosta e Baía dos Tigres:
Da vertigem do espaço imperial ao conhecimento do Outro.

Sofia Vieira Martins de Matos Freire

DISSERTAÇÃO ORIENTADA PELA
PROFESSORA DOUTORA INOCÊNCIA MATA

MESTRADO EM LÍNGUA E CULTURA PORTUGUESA – ENSINO DE
PLE/PL2

Lisboa, Novembro de 2012

A presente dissertação está escrita de acordo com a antiga ortografia.

RECONHECIMENTO

Agradeço primeiramente à minha orientadora, a Professora Doutora Inocência Mata, por toda a compreensão e paciência que teve comigo. Apesar da distância, entre Lisboa e Madrid, onde actualmente vivo e trabalho, esteve sempre disponível para estarmos em contacto, para ler a minha dissertação e orientar-me nas minhas dúvidas. Sem a sua ajuda não poderia ter chegado ao fim desta etapa na minha vida.

Quero agradecer também às minhas professoras Clara Rowland e Fátima Freitas Morna pelas conversas inspiradoras que tanto fomentaram o meu gosto pela literatura.

Um profundo agradecimento à Fernanda, minha mãe e meu porto-seguro. Por estar sempre lá, onde quer que eu esteja, com o seu apoio incondicional. Pelo seu interesse no meu trabalho e por cuidar tão bem de mim.

De um modo muito especial, não quero deixar de agradecer ao meu pai, João Manuel, ainda que em memória, por tudo o que me transmitiu, pela coragem e por me ter ensinado a nunca desistir. Afinal, esteve sempre comigo, a espicaçar-me até ao último ponto final desta dissertação.

Aos meus amigos, por aceitarem sem reservas o tempo em que me mantive distante, e que apesar disso me demonstraram todo o apoio.

À Katie, pela ajuda e amizade.

Ao José pelos momentos de descompressão e boa conversa.

Um especial agradecimento à Andreia e ao meu irmão Miguel que entre Lisboa e Madrid se tornaram os meus assistentes e apoiantes sem tréguas.

RESUMO

Esta dissertação explora a comparação entre narrativas de viagem que relatam o mesmo percurso, porém com objectivos diferentes: *De Angola à Contracosta*, de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens (cuja expedição foi realizada em 1884) e de *Baía dos Tigres*, de Pedro Rosa Mendes (que atravessou igualmente o continente africano, de Angola a Moçambique, em 1997). A diferença que ressalta da vertigem de um século que distancia as duas obras assenta principalmente no olhar dos viajantes sobre o Outro e sobre diferentes perspectivas de construção da alteridade. Esta comparação permite apresentar uma proposta incontornável, sobretudo tendo em conta o processo de globalização em que vivemos: a construção de um diálogo intercultural efectivo, visando a superação de uma ideologia colonial e etnocêntrica que, apoiada pelas certezas científicas da época (século XIX), alicerçou os fundamentos que estão na base da hierarquização da diferença e, por conseguinte, do racismo.

PALAVRAS-CHAVE: Diálogo intercultural, diversidade, sujeito, voz, encontro, exotismo, alteridade, diferença, etnocentrismo, positivismo e racismo.

ABSTRACT

This thesis explores the comparison between travel narratives that refer to the same route, but with different goals: *De Angola à Contracosta* of Hermenegildo Capelo and Roberto Ivens, whose expedition took place in 1884; and *Baía dos Tigres*, of Pedro Rosa Mendes, who also crossed the African continent, from Angola to Mozambique, in 1997. The difference that is highlighted by a century of vertigo which distances the two works is based mainly in the regard of these travelers over the Other and about different ways of constructing otherness. This comparison allows us to present a compelling proposition, particularly given the globalization process we live in today: building an effective intercultural dialogue in order to overcome a colonial and ethnocentric ideology that, supported by the scientific certainty of the time (XIX century), has founded the fundamentals that underlie the hierarchy of difference and therefore racism.

KEYWORDS: intercultural dialogue, diversity, subject, voice, encounter, exoticism, otherness, difference, ethnocentrism, racism and positivism.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO, 8

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS, 12

I PARTE

1. A NECESSIDADE EMERGENTE DA CONSTRUÇÃO DE UM DIÁLOGO BASEADO NO RECONHECIMENTO, 16

1.1. UM REFORÇO DAS IDENTIDADES NA PÓS-MODERNIDADE, 18

2. *BAÍA DOS TIGRES*: UM CORTE EPISTEMOLÓGICO, 24

II PARTE

1. O OLHAR DO VIAJANTE E A NARRATIVA DE VIAGENS, 27

1.1. CAPELO & IVENS: A LINEARIDADE DO RELATO, 28

1.2. *BAÍA DOS TIGRES*: ESTILHAÇOS DO VEROSÍMIL, 33

1.3. EXOTISMO E ALTERIDADE, 40

1.4. NARRATIVA DE VIAGEM COMO LITERATURA PÓS-COLONIAL, 48

2. DOS MAPAS À FALÊNCIA DA ‘CIVILIZAÇÃO’, 54

3. DE UMA DIFERENÇA LEGITIMADA À DEMANDA DO OUTRO, 59

4. MODALIDADES DISCURSIVAS: ENTRE A ALTIVEZ E O DESPOJAMENTO, 67

III PARTE

1. *DE ANGOLA À CONTRACOSTA E BAÍA DOS TIGRES*: UMA CISÃO, 73

1.1. PROPAGANDA COLONIAL: A DESVALORIZAÇÃO DO “NEGRO”, 77

1.2. A VIAGEM: UM MOVIMENTO DE UM PARA O OUTRO, 90

CONCLUSÕES, 99

BIBLIOGRAFIA, 102

*Encontrei uma preta
que estava a chorar,
pedi-lhe uma lágrima
para a analisar.*

*Recolhi a lágrima
com todo o cuidado
num tubo de ensaio
bem esterilizado.
[...]
nem sinal de negro,
nem vestígios de ódio.
Água (quase tudo)
e cloreto de sódio.*

(António Gedeão, in *Máquina de Fogo*, 1961)

INTRODUÇÃO

A célebre travessia no continente africano, do litoral de Huíla, Angola, a Quelimane, Moçambique, é o ponto em comum entre estas duas narrativas: *De Angola à Contracosta*, de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens (1886/1998), e o romance *Baía dos Tigres*, de Pedro Rosa Mendes (2005). A primeira resultou da expedição realizada em 1884 pelos exploradores, oficiais da Armada portuguesa, nomeados por Manuel Pinheiro Chagas, o então ministro de Estado honorário. Teve um objectivo concreto: realizar estudos de âmbito científico geográfico e de carácter etnográfico e linguístico. Estava em causa o célebre traçado do Mapa Cor-de-Rosa. À sua chegada, depois de percorrida uma extensão de 4500 quilómetros, em sete meses, foram recebidos com toda a pompa e glória, tendo-lhes sido atribuída a medalha de ouro da Sociedade de Geografia de Lisboa, que tanto impulsionou, junto da coroa, a realização desta missão de grande relevo político-económico.

Interessava sobretudo a estes exploradores, Capelo & Ivens, em nome do reino de Dom Luiz I, averiguar a viabilidade de ocupação territorial e o desenvolvimento de rotas comerciais. Neste caso a dimensão humana parece ficar aquém dos intuítos civilizacionais com esta ‘bagagem doutrinária’ que o europeu transporta para África e com que aí procura legitimar a sua presença e dominação. A ideia de transportar a ‘civilização’ para o espaço do Outro, onde essa civilização não foi desenvolvida de raiz, como uma imposição, cai por terra pela falta de reconhecimento desse Outro como ser humano, diverso, com as suas próprias especificidades culturais e sociais; com as suas necessidades próprias e com a sua própria história que lhe tem vindo a ser negada, sobrepondo-se a história escrita da ‘civilização’ à tradição oral africana.

Prova disso foram as várias formas de resistência do lado dos africanos nunca ou pouco assumidas pela cultura ‘dominante’. Este ‘branqueamento’ da história teve o seu auge no século XIX, mas presentemente ainda se encontram na sociedade portuguesa alguns dos seus vestígios, os dessa ideologia colonial que continuam a contribuir para a geração de preconceitos e de tensões entre portugueses e africanos, nomeadamente oriundos das cinco ex-colónias, com quem desde há tantos séculos continuamos a partilhar um espaço, cultura e história.

A ‘civilização’, produto de uma ideologia etnocêntrica é, portanto, um modelo imposto que é acreditado pelo ocidental como único viável, sem olhar àquelas particularidades e especificidades culturais do africano. Como foi referido, é sobretudo no século XIX, momento em que as grandes potências europeias concorrem ao domínio do espaço africano, que este modelo assume a sua expressão mais brutal. No caso português, no sentido de perpetuar e afirmar a exploração do território e da legitimidade do uso do africano como força de trabalho barata perante as outras potências europeias – que tinham o abolicionismo e os ideais humanistas como pretexto para dominar as várias regiões de África – as particularidades da cultura e identidade africanas foram amplamente devastadas pelo aparato colonial que impôs uma ideologia de inferiorização dos africanos, o que levou à criação do estatuto do assimilado e do indígena. Esta é, ademais, a tónica do colonialismo português que está patente na obra de Capelo & Ivens, como veremos mais adiante.

Com aproximadamente um século de distância, Pedro Rosa Mendes propõe-se a viajar pelo mesmo percurso. Em 1997, o autor e repórter percorreu o mesmo trajecto que Capelo & Ivens, mas em quatro meses. Desta viagem resultou *Baía dos Tigres*, a sua obra de estreia, que lhe valeu o Prémio Pen Club, em 2000, e o Prémio Fernão Mendes Pinto, da Câmara Municipal de Cascais, e muitos outros prémios de prestígio, tendo sido traduzida para treze línguas¹.

Segundo as palavras do autor, *Baía dos Tigres* reúne um conjunto de “histórias inventadas com suporte real e casos reais ficcionados”². Pedro Rosa Mendes atravessou um percurso minado pela desilusão, pela morte, pela falta de recursos elementares e de infraestruturas; um território assolado pelas guerras que ‘amputaram’, em parte, o sentido da humanidade, tragicamente desconstruindo os ideais de alguma ‘civilização’ que por ali terá passado.

Também, este sentido de desilusão articula-se com os ideais de prosperidade e de liberdade que tiveram os movimentos de libertação com a consequente guerra civil. Ademais, o autor estará bastante familiarizado com o cenário de guerra, tendo sido correspondente do Público, cuja redacção pioneira integrou, em 1989. Pedro Rosa

¹ Informação retirada de: http://www.lettre-ulysses-award.org/jury06/bio_rosamendes.html (04-09-2012)

² Citação retirada do Suplemento do *Jornal de Letras*, nº 815, de 2001, disponível na página do Instituto Camões: <http://cvc.instituto-camoes.pt/novasescritas/pedrorosamendes/prosamendes1.html> (04-09-2012)

Mendes reportou deste o Zaire, Ruanda, Serra Leoa, Saara Ocidental, Zimbabué, Angola, Afeganistão e desde a então Jugoslávia. No entanto, nesta revisitação a um mundo ainda desconhecido, de Angola à contracosta, encontra-se através dos relatos do autor uma réstia desse sentido perdido da humanidade, quando estabelece um contacto directo com o povo, dando voz a quem antes não a tinha, ouvindo, aprendendo e dando a aprender sobre as vivências, sobre os casos particulares da existência do Outro. Aqui, a noção de viagem adquire uma nova dimensão ontológica ao traçar novos contornos, como a procura de algo além de si mesmo e a superação de limites, de fronteiras, com um olhar de reconhecimento do Outro, como ser, com as suas particularidades individuais.

Este encontro que origina incontornavelmente o debate sobre a diferença insurge, neste caso, num encontro frente a frente, entre os sujeitos, como agentes culturais e sociais activos. O diálogo intercultural não é mediado por qualquer tipo de organização, associação ou comunidade, como acontece no caso de Capelo & Ivens que partem ao abrigo dos pressupostos da Sociedade de Geografia de Lisboa. A viagem de Pedro Rosa Mendes acontece por sua livre e espontânea vontade. Aqui, o sujeito, exercendo a sua autonomia, decide partir ao encontro do Outro que o recebe e com ele entra em diálogo, abrindo a possibilidade de partilha de experiências e mundividências, no plano da vida, o que permite uma abertura ao campo pessoal, aos afectos e às relações humanas. Abre assim uma dimensão ontológica na narrativa de viagens.

O plano da igualdade e da defesa dos direitos de cidadania – com os quais esta questão central (que é a do reconhecimento) não deve deixar de ser articulada – é aqui relegada para uma dimensão jurídica e política. Procuremo-nos centrar num relacionamento interpessoal, no qual Pedro Rosa Mendes abre uma dimensão para o reconhecimento do Outro, da sua liberdade de se realizar como indivíduo; dando-lhe um espaço onde é registada a sua própria voz. Esta “aspiração ao reconhecimento recíproco é uma dimensão chave que se deve acrescentar à noção de igualdade”, pois constitui “um vetor de realização do indivíduo ao lhe assegurar mediante a interação, a condição de ser reconhecido universalmente na sua humanidade, mas também de expressar a sua particularidade” (Adesky, 2006: 99). É, portanto, neste sentido que a viagem de Pedro Rosa Mendes proporciona um exercício de revisitação crítica, não apenas a um espaço geográfico e histórico, mas também a um espaço em que, outrora, foi um espaço de silenciamento do Outro forçosamente preenchido pelo discurso colonial.

No caso de Pedro Rosa Mendes, o Outro tem a primazia neste diálogo. O autor, na maior parte do seu livro, limita-se a ouvir e a reportar-nos esta experiência, este contacto, sem juízos de valor. O que significa este silêncio, este espaço deixado em branco?

Uma das hipóteses que aqui se adianta para responder a esta pergunta é a de que este vazio é apenas aparente. Este espaço deixado em branco em torno do seu texto, esta margem à espera de ser completada, é o espaço do leitor que é convidado a participar no diálogo. Talvez este seja o motivo mais “nobre” do autor que o tenha levado a partir em busca desta aventura enriquecedora, mas também árdua e dolorosa. A fome, a sede, a imensidão angustiante do espaço e do tempo são partilhadas com os Outros que se cruzam neste trajecto vertiginoso e caótico. As experiências de uma existência demasiadas vezes tão atroz – como o grito último pela vida, num cenário de guerra, num território perdido nos mapas, tão longe daquele ideal de civilização de outrora – são vividas em conjunto.

Esta tentativa de reaproximação de dois mundos que, no entanto, aparentemente continuam a ser tão distintos e tão distantes, adquire na literatura pós-colonial³ um lugar de profunda reflexão e de reconhecimento de uma história partilhada por portugueses e africanos. Nesta travessia, Pedro Rosa Mendes segue viagem, despido de todo o apetrecho colonial. Desta forma, mostra-se despojado, permeável ao encontro com o Outro e com esse ainda desconhecido. Será interessante analisar, comparativamente à obra de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, como, aproximadamente cem anos depois, a construção da imagem do Outro é reformulada na literatura portuguesa.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Nesta dissertação, proponho-me analisar como, num espaço de aproximadamente um século, se altera a noção de diferença e a forma como é (re)construída a imagem do

³ Reconhecendo que esta expressão não é consensual, julgo ajustar-se ao caso de *Baía dos Tigres*, no sentido em que esta obra permite superar, como uma espécie de ‘antídoto’, os traços ideológicos, presentes na obra *De Angola à Contracosta*. Contudo, esta questão será retomada adiante.

Outro, em duas narrativas de viagens que tematizam o mesmo espaço geográfico africano.

Na sua obra *A Diferença* (2002), Michel Wieviorka procura “insistir” na “novidade” da experiência da “alteridade e da diferença”, afirmando que “tal como se tem vindo a desenvolver a partir de meados do século XX”, essa experiência foi, em todos os tempos, “acompanhada de tensões e violências” (Wieviorka, 2002: 17). Esta perspectiva do autor, assente na “novidade,” será um ponto de apoio central neste trabalho. Por seu turno, a obra *Nous et Les Autres* (1989), de Tzvetan Todorov, considerado um clássico sobre o tema em questão, será uma obra essencial que vem complementar as reflexões sobre a diferença cultural, justamente tendo em conta as perspectivas anti-eurocêntricas em torno deste tema.

Também, no sentido de estruturar o contexto histórico que envolve uma distância de quase um século, Isabel Castro Henriques oferece uma perspectiva muito útil acerca das relações entre Portugal e África entre os séculos XV e XX, ao longo dos quais as noções de *identidade e diferença* atravessam várias transformações. *Os Pilares da Diferença* (2004a) e *Território e Identidade* (2004b), da autora supracitada, serão obras fundamentais para compreender a “dialéctica da relação do Mesmo com o Outro, sem a qual não é possível compreender nenhum dos aspectos da Alteridade [que] impõe o estudo das condições de socialização” (Henriques, 2004b: 6).

Também, autores como Fernando Cristóvão, Maria Alzira Seixo e Helena Carvalhão Buescu serão incontornáveis no sentido de contextualizar as duas obras no universo da literatura de viagens, permitindo ter em vista as condicionantes culturais das épocas em que se inserem.

Relativamente ao debate sobre a *diferença cultural*, Wieviorka distingue duas perspectivas: a universalista e a relativista. A primeira, inspirada pelo espírito das Luzes, considera um determinado grupo na “escala do progresso”. Esta concepção ajusta-se à noção de colonialismo e de racismo, que muitas vezes justificou a demarcação de um plano de superioridade perante o Outro:

o desprezo e a exploração exercidos sobre as populações consideradas inferiores assentam então na ideia de que estas

poderão, sem dúvida, vir a ingressar na modernidade, mas de baixo para cima e porque aqueles que as dominam lhes comunicam uma cultura que não tinham ainda (Wieviorka, 2002: 28. 28).

Claramente, a obra de Capelo & Ivens pode ser abordada à luz desta perspectiva. São inúmeras as expressões utilizadas por estes exploradores que o demonstram, tais como, numa das transcrições do diário de bordo, mencionando os seus objectivos: “Civilizar a África Central, somente impulsado por um pouco vulgar afecto humanitário, somente movido pelo original desejo de fazer a felicidade do Negro [...]” (Capelo & Ivens, 1886a: 49).

O que igualmente se verifica, apesar de, por vezes, desiludidos com a dificuldade encontrada em dominar o Outro:

Mas o homem põe e Deus dispõe, diz o popular rifão, e bem verdadeiro ele é por vezes, pois breve vamos ver como apesar de toda a doçura e perseverança empregadas com o fim de persuadir os nossos companheiros a essa submissão que eles desconheciam, mas fatalmente necessária; apesar de todo o esforço para, sem rigor ou prepotência, torná-los de selvagens em homens, eles, enganando-nos, tudo iam comprometendo [...] (Capelo & Ivens, 1998a: 85).

Apesar de estes excertos denotarem a mentalidade da época, expansionista, ‘crente’ nos valores vigentes e nas promessas do progresso e da ideia de civilização, sabemos, pois, que aquela “doçura e perseverança” a que se referem os autores, “sem rigor ou prepotência”, representam um exercício de retórica dirigido ao leitor, procurando convencê-lo das suas boas intenções no exercício do dever como representantes de um ‘império’, o que estaria muito longe da verdade, como mais adiante veremos.

A segunda perspectiva apresentada por Wieviorka considera cada cultura “composta por um conjunto de elementos incomparáveis”. Segundo este autor, “esta concepção denuncia a cegueira etnocêntrica dos que acreditam poder postular o carácter universal da cultura moderna, cujas pretensões nunca refletiriam mais que o discurso de uma cultura dominante – branca, masculina, ocidental” (Wieviorka, 2002:28-29). Contudo, tendo em conta a proposta de Wieviorka, em *A Diferença*, surge a “imperiosa necessidade, quando queremos analisar a diferença cultural, de sairmos da oposição

frontal entre universalismo e relativismo, cuja formulação clássica se tornou, ela própria, inaceitável” (Wieviorka, 2002:30).

Wieviorka sugere uma nova formulação para o problema, tornando-se agora absolutamente necessário analisar como as “pessoas singulares se reclamam, enquanto **sujeitos individuais**, de uma identidade particular, ou ainda com muita frequência – e não se trata de um paradoxo – de várias identidades ao mesmo tempo” (Wieviorka, 2002: 22). A obra de Pedro Rosa Mendes, *Baía dos Tigres*, é extremamente relevante neste sentido, na medida em que este autor parte em viagem, agindo por sua conta, e dá voz às individualidades, justamente às *identidades particulares*, ou aos *sujeitos particulares*, ouvindo e registrando o discurso de cada pessoa com quem se cruza na sua aventura de Angola à contracosta, traçando a “cartografia afectiva de uma rota cujos locais têm rosto de gente” (Mendes, 1999: 13).

O diálogo intercultural é a proposta que vem superar aquela *formulação clássica*, conferindo-se de actualidade, num mundo amplamente diverso à escala global. Stuart Hall, Andrea Semprini, Boaventura de Sousa Santos e João Maria André, entre outros, serão aqui autores incontornáveis pois representam um forte contributo no desenvolvimento de temas como o multiculturalismo e a globalização, processo no qual e do qual resultam inúmeras tensões entre o particular e o global, tendo em conta como são originados os discursos de poder actuais, afinal não muito distintos dos de outrora. Particularmente, João Maria André, num dos seus artigos, intitulado *Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural*, propõe-nos precisamente a passagem “do multiculturalismo ao diálogo intercultural” (André, 2004:12).

Da leitura de *A Baía dos Tigres*, uma questão que com maior persistência pairou sobre o meu pensamento adveio das palavras de Pedro Rosa Mendes, ao escrever que a razão que o levou a fazer aquela viagem foi “nenhuma”, ou seja, “a mais nobre de todas” (Mendes, 2005:13). Mas é a meu ver evidente que não será ‘nenhuma razão’ que leve um homem, prestes a ser pai, deixando a mulher grávida para trás, a percorrer da costa à contracosta o continente africano, com tão poucos recursos, tão pouca segurança, e como o próprio afirmou, sem a certeza de que iria voltar vivo. Não pretendendo entrar no universo pessoal do autor, interrogo-me: – De que forma aquela ‘nenhuma razão’ se pretende como “nobre”?

Um século antes (aproximadamente), Capelo & Ivens haviam feito viagem idêntica de que resultou a narrativa, em dois volumes, *De Angola à Contracosta*. No caso destes exploradores os seus objectivos são nitidamente imperialistas. O caso de Pedro Rosa Mendes é o que melhor se poderá englobar numa proposta de diálogo intercultural. Daqui surge uma questão ou um ângulo de visão através do qual gostaria de reflectir: Como os autores, separados por quase um século, tendo em conta os diferentes contextos históricos, procuraram legitimar a sua presença no território do Outro?

A literatura é, por excelência, um lugar de aprendizagem cultural e linguística. Constitui um suporte de análise e de actualização permanente da língua, no seu registo escrito. No entanto, o estudo que aqui se pretende fazer não decorrerá de uma análise puramente literária, mas de uma incursão aos terrenos ‘vizinhos’, pois, o estudo da literatura pode aliar-se, em grande medida, a uma vertente de estudos culturais. Está profundamente aliado à história da cultura, a uma dimensão multidisciplinar. É possível através da produção literária e da sua leitura ou do seu estudo traçar linhas no tempo, denotar mentalidades, intenções que autores e leitores inevitavelmente exprimem e representam ou interpretam, ou analisam. A literatura e a cultura são indissociáveis, como diria Edward Said (2001), “a sociedade e a cultura literária só podem ser estudadas em conjunto” (Said, 2001: 31). As obras que versam viagens em espaços Outros são, por si mesmas, um meio de aprofundar conhecimentos sobre a história e cultura que povos à partida tão distantes continuam a partilhar com Portugal.

Julgo serem os casos de *Baía dos Tigres*, de Pedro Rosa Mendes, e *De Angola à Contracosta*, de Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens.

Como é (re)construída a imagem do Outro através de narrativas de viagem que distam cerca de um século? Como se alteraram estas visões? O que motiva a partida para estas aventuras e em que medida este tipo de literatura é um lugar privilegiado de debate sobre a diversidade humana? Estas são perguntas centrais a que me proponho responder, partindo de uma análise comparativa entre as duas obras.

I PARTE

1. A NECESSIDADE EMERGENTE DA CONSTRUÇÃO DE UM DIÁLOGO BASEADO NO RECONHECIMENTO

O estudo comparado das obras de Pedro Rosa Mendes e de Capelo & Ivens suscita a reflexão sobre a diversidade, a diferença e a necessidade de criar plataformas para um diálogo intercultural. A vertigem de aproximadamente um século que demarca as duas narrativas leva-nos a pensar no que surge como mudança da visão do Outro, neste novo encontro que Pedro Rosa Mendes nos proporciona.

Num primeiro momento da história, que teve início no século XV, a expansão portuguesa originou no mundo ocidental, em torno do Atlântico, novos contactos entre povos e culturas que se depararam com situações inéditas de alteridade⁴.

Da revolução industrial aos dias de hoje, o desenvolvimento exponencial da técnica, nomeadamente dos meios de transporte e das novas tecnologias de informação e de comunicação proporcionam uma possibilidade de contactos e de mobilidade que nos imergem num mundo que se move a uma velocidade alucinante. Será que as mentalidades desta nova era tiveram tempo para acompanhar todas estas transformações?

Hoje vivemos num mundo em processo de globalização. Somos diariamente confrontados com situações de diversidade cultural. No entanto, as diferentes comunidades que coexistem no mesmo espaço geográfico e social parecem tão distantes e isoladas... Este afastamento entre indivíduos, pessoas e grupos que se isolam nas suas pertenças e no entanto partilham o mesmo espaço, corresponde ao mosaico de culturas que caracteriza as sociedades pós-modernas e permite identificar o modelo de espaço multicultural, o Modelo Político Liberal Clássico. Este modelo é caracterizado por Andrea Semprini da seguinte forma:

As diferenças não são negadas. Elas são confinadas no interior de um espaço privado, que seria de algum modo o

⁴ O caso de São Tomé é particularmente interessante no que diz respeito à criação de “sociedades atlânticas inéditas” (Henriques, 2004a: 111-112).

complemento, embora secundário, do espaço público. O aspecto particular da vida da pessoa – suas decisões morais, crenças religiosas, orientação sexual, comportamentos, preferências – fica relegado à esfera privada de sua vida e constitui, por acumulação, a dimensão privada da vida social (Semprini, 1999: 135).

Julgo que assumir a diversidade e encará-la de uma forma mais participativa é algo vital, não só para o bom funcionamento das sociedades e para a manutenção da paz, mas para o desenvolvimento do ser humano. “A diversidade cultural é para o género humano tão necessária como a diversidade biológica para a natureza” (UNESCO⁵, 2002, art.º 1). Até hoje, muitas fronteiras legais foram abertas, mas, tantas vezes continua a haver as mesmas fronteiras entre seres humanos. É fundamental reforçar laços de cooperação e solidariedade, não apenas de uma forma mediada por entidades, organizações ou governos, mas no plano quotidiano, em que os sujeitos e agentes sociais activos se cruzam constantemente. Considero que é esse reforço de laços que nos permite agir na sociedade civil e enfrentar os desafios de um mundo que parece em permanente ebulição:

A diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha que se oferecem a todos; é uma das fontes de desenvolvimento, entendido não somente em termos de crescimento económico, mas também como meio de acesso a uma existência afectiva, moral e espiritual satisfatória (UNESCO⁶, 2002, art.º3).

O despertar dessa consciência é parte essencial do desenvolvimento pessoal e de cada indivíduo como ser humano. Com isto, aparentemente, não se constata alguma novidade. Mas, quando esse saber fará parte das nossas acções?

Não se trata apenas de tolerar. Mas de estar efectivamente disponível para o pluralismo cultural; para abarcar em si Mesmo o longínquo aparentemente inacessível, numa abertura à proximidade para com o Outro. Claro, este terá de ser um processo mútuo.

Obviamente, não haveria tempo numa só vida para nos dedicarmos a aprofundar o conhecimento de todas as culturas que estão hoje interligadas no espaço e no tempo, tão

⁵ *Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural*

⁶ *Ibidem.*

imensa e intrincada é toda esta teia de diversidade. Esta reflexão centra-se na relação entre portugueses e africanos, pois, tendo em consideração a história comum entre Portugal e as cinco ex-colónias portuguesas, que não apenas foi uma história de dominação, mas também de negociação, certamente haverá um enorme potencial para um reencontro, uma reafirmação de laços mais efectiva e também mais afectiva; ou seja: – como poderemos aceder às nossas memórias colectivas no sentido de preparar um futuro em que exista uma franca cooperação cultural, ao darmos conta da presença do Outro num espaço comum? Tratar-se-á este ensejo de uma utopia? – de transformar este diálogo que tem sido feito em silêncio em vozes que se escutem mutuamente.

Certamente, partindo de uma plataforma de esclarecimento será possível encontrar novas alternativas, novas visões e, acima de tudo, bases para um genuíno reconhecimento:

o reconhecimento da sua especificidade [do indivíduo] é uma condição sine qua non de seu tratamento igualitário. Este não reconhecimento pode gerar sentimentos de frustração e isolamento, reforçar a vontade de entrincheiramento do grupo e provocar reivindicações mais radicais (Semprini, 1999: 130).

Estas questões serão aqui desenvolvidas, mas primeiro será necessário enquadrá-las no debate sobre a diferença, tendo em conta temas essenciais como globalização, multiculturalismo, diversidade e diálogo intercultural; também a necessidade de revisão da história e dos espaços em que esta se desenrolou nos últimos séculos.

1.1. UM REFORÇO DAS IDENTIDADES NA PÓS-MODERNIDADE

As operações levadas a cabo por europeus e africanos no Atlântico, que tiveram início no século XV e transformaram significativamente a configuração do globo, nomeadamente em termos de diversidade cultural e de uma economia mundial, foram, por assim dizer, a ‘semente’ do processo de mundialização a que assistimos hoje, comumente designado como a segunda modernidade. Nestes termos, assistimos também a um outro tipo de produção da diferença, pela via económica.

O que é hoje a identidade portuguesa, que voltou costas ao Atlântico, atravancada num projecto europeu, súbdita de uma economia à escala mundial? Como pode definir-se hoje um português? Como um cidadão de um mundo tecnocrático? Como europeu? Com uma âncora alçada num passado glorioso? E que passado? Como se chega a esta memória? Exaltando o heroísmo dos descobrimentos, a glória do imperialismo, a dominação dos tempos de colonialismo? Há que, certamente rever uma grande parte da história e de quem fomos, mas, seguramente não nestes termos.

Aliás, esta ambiguidade em torno da identidade portuguesa não é apenas de hoje. Como sugere Boaventura de Sousa Santos (2004), a identidade portuguesa sempre oscilou entre “Próspero” e “Caliban”, apesar da colonização do território africano, especialmente no final do século XVIII e no século XIX, correspondendo este momento à sua faceta de “Próspero”. Os momentos anteriores da presença portuguesa nesse território foram feitos sobretudo à base de negociações e acordos com chefes africanos; não houve propriamente uma dominação. Por outro lado, Portugal esteve sempre sob o controlo dos países da hegemonia europeia, sobretudo de Inglaterra tornando-se nesta perspectiva, antes um “Caliban”. Os portugueses, considerados de índole rude e pelo seu tom de pele mais escuro não eram vistos como caucasianos aos olhos da Europa do norte. Ora, a mesma política de desvalorização aplicada sobre os africanos pelos portugueses, era, por sua vez, aplicada sobre estes por outros europeus representantes de grandes potências:

É a partir da segunda metade do século XVIII [...] que a “lenda negra” de Portugal e dos portugueses como povo decaído, degenerado, imbecilizado mais se aprofunda. [...] No século XIX os portugueses são em geral descritos como camponeses algo primitivos [...] essa descrição corresponde ponto por ponto ao que então e desde há dois séculos se dizia dos povos nativos da América e da África: os portugueses são vingativos, motejadores, frívolos e tolos” (Santos, 2004: 27-28).

Boaventura de Sousa Santos defende a ideia de que mesmo mais tarde, durante o Portugal “orgulhosamente só”, o colonialismo prolongado estava incluído numa estratégia dos países hegemónicos europeus, sobretudo referindo-se às então colónias de Angola e Moçambique:

Já no caso de Angola e Moçambique o desvio da norma [de descolonização] foi no sentido de os novos países independentes adoptarem regimes revolucionários que, no contexto da Guerra Fria, os colocavam do lado oposto àquele em que Portugal os tinha mantido enquanto colónias (Santos, 2004:22).

O ‘Império Português’ foi desde muito cedo uma tentativa que ficou sempre aquém de se realizar, pois correspondia mais a uma visão interna ou a uma auto-imagem do que propriamente a um dado efectivo e reconhecido no exterior.

Actualmente, esta ambiguidade em torno da identidade portuguesa poderá verificar-se sob dois prismas. Primeiramente no pouco reconhecimento das suas pertenças identitárias no que diz respeito às suas relações com África e da sua história comum – na qual não são ainda tidas em conta as contribuições da sociedade africana, pois tanto a ideologia colonial ‘cegou’ e distorceu. E, por outro lado, torna-se difícil identificar os valores dominantes que já não correspondem aos de uma nação, pois como diria João Maria André, “a segunda metade do século XX [...] foi marcada por um processo progressivo de erosão ou mesmo dissolução dos grandes Estados-nação do século XIX” (André, 2009: 3). No quadro da comunidade europeia e até mesmo da economia mundial, a ideia de uma identidade nacional está também em crise.

Hoje, dada a conjuntura global da crise económica e da falta de emprego, os portugueses voltam-se cada vez mais para a emigração e voltam-se novamente para o Atlântico, procurando trabalho nos países que hoje valorizam a língua portuguesa. Confirma-se que “o momento actual se caracteriza pelo fluxo de emigração de Portugal para Angola. [...] O dado explica-se através das oportunidades de negócios que Angola oferece no momento actual, devido à reconstrução do país após o fim da guerra” (Grassi, 2009:40).

Como podemos, então, reafirmar este diálogo no seio de uma sociedade multicultural em processo de globalização? Como se podem reafirmar e reconstruir as diversas identidades, neste contexto?

Paradoxalmente, a globalização não gera uma homogeneização das culturas ou das pertenças identitárias. Ou seja, verifica-se, como diria Boaventura de Sousa Santos, a existência de “localismos globalizados” (Santos, 2006: 395). Segundo o autor, as ideias

de que a globalização é um processo de homogeneização e que este processo é irreversível são falsas. E, aliás, defende que esta ideia corresponde a um discurso dominante: “what we call globalisation is always the sucessful globalization of a particular globalism” (Santos, 2006: 396). Aponta, assim, o processo pelo qual o *local* é tido como *dominado*, ocupando uma posição hierárquica inferior, pois, na verdade isto corresponde à história contada por *vencedores*. O autor defende, aliás, que vivemos num mundo de *localizações* e não de *globalizações*, no entanto, este último termo é correntemente utilizado como preferencial, pois beneficia os discursos hegemónicos que constituem o *mundo capitalista global* (Santos, 2006: 396 - 397).

Com isto, a afirmação de *localismos* ou de particularismos culturais baseada num processo de diálogo entre sujeitos, ou seja, actores da sociedade poderá revelar-se como um processo contra-hegemónico de reafirmação cultural e identitária, constituído de baixo para cima. Nesta linha de pensamento, o diálogo intercultural baseado num interesse genuíno entre sujeitos que procuram esclarecer-se e reforçar laços de cooperação só poderá levar a uma reafirmação identitária.

A par das tensões geradas por esta dinâmica entre o global e o local, que pressupõe uma homogeneização dos valores e culturas, o que na realidade não se verifica, o processo de globalização das nossas sociedades acarreta consigo expectativas para o indivíduo moderno. A globalização é sobretudo um projecto económico, na sua grande medida, tecnocrático, que impõe estas exigências numa escala de valores hierárquica, gerando um outro tipo de diferenciação suplantada na escala económica. Ora, estas exigências do mundo globalizado interferem em grande escala com a formação das identidades. “As forças do mercado, por si sós, não podem garantir a preservação e promoção da diversidade cultural, condição de um desenvolvimento humano sustentável” (UNESCO⁷, 2002, art.º 10).

O facto de este processo de globalização conter em si mesmo um pendor económico não só hierarquiza valores culturais, como também coloca em evidência desigualdades económicas impostas por uma economia que se diz à escala mundial, mas na verdade ditada por uma hegemonia. As expectativas de um mundo global, tecnocrático são muitas vezes inalcançáveis. São propostas metas que poucos podem atingir, e não são

⁷ Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.

criadas as condições para que todos as possam alcançar – consequências de uma economia liberal sem vista à igualdade, aquilo que João Maria André considera uma “globalização de rapina” de “configuração predadora” (André, 2009:5).

Deparamo-nos, portanto, com uma diferenciação ou um processo de produção de diferenças bastante complexo. Por um lado as diferenças são produzidas, como já vimos, por um rasto da ideologia colonial; por outro, o processo de globalização também está na origem de um outro tipo de produção de diferenças.

Também Jaques d’Adesky menciona o seguinte:

Sabe-se, com efeito, que a igualdade formal não invalida as desigualdades económicas e sociais. Com o desenvolvimento das sociedades industriais, e a busca de eficácia e produtividade, certos autores consideram que as desigualdades sociais tornam-se necessárias porque são geradoras de emulação, garantindo, assim, o dinamismo da sociedade (Adesky, 2006:118).

O individualismo e o isolamento de comunidades e grupos identitários abrem caminho à acção de uma cultura dominante baseada num sistema capitalista à escala mundial. O silêncio das vozes de Uns e de Outros, a falta de esclarecimento em relação aos seus laços que permitem uma cooperação efectiva, é o que precisamente abre este caminho – o da diferenciação hierarquizada.

A política, por si só, não muda mentalidades. Na esteira de Wierviorka, julgo ser fundamental operar ao nível dos sujeitos, pois é a partir destes que se dá o reconhecimento do Outro, através de laços culturais, identitários, afectivos inseridos na vida, nos factos, nas narrativas de cada um. São os sujeitos que fazem a correlação entre os grupos, a sociedade que inclui o indivíduo moderno – o que descreve o triângulo da diferença tão bem ilustrado por este autor (Wievorka, 2002: 167-178); ou seja, a proposta que aqui se coloca é a de uma articulação a partir do sujeito da “dupla demanda por igualdade e diferença” (Hall, 2003: 34), o que permite colocar a gestão das diferenças num plano de horizontalidade, evitando assim uma escala de valores que se articula com discursos de poder e interesses políticos e económicos.

De pessoas para pessoas, de indivíduo para indivíduo, noções como partilha de valores, intercâmbio cultural, criação de laços de afectividade, reconhecimento do Outro, parecem ter mais legitimidade através de uma narrativa, de uma história de vida, “Um espaço multicultural nasce e se desenvolve *in vivo* nesse imenso laboratório que é a sociedade” (Semprini, 1999: 147).

Será este o prisma através do qual poderemos articular, mais adiante, esta actuação do sujeito na criação destes laços culturais, sociais e afectivos, geradores de uma plataforma de cooperação sólida, com a obra de Pedro Rosa Mendes.

Concluindo este ponto, não se poderá deixar de referir aqui a proposta de João Maria André que aponta para a necessidade de recuperar a “memória da mestiçagem” como um factor essencial para compreender os dias de hoje:

No nosso percurso histórico, concretamente, é impossível dissociar a globalização que sofremos hoje, como país que, de certo modo, se situa na periferia do sistema-mundo actual, de uma outra globalização que fizemos há cinco ou seis séculos, tal como não é possível deixar de recuperar a memória da mestiçagem com que hoje nos vemos, voluntária ou involuntariamente e consciente ou inconscientemente, coloridos. Não é, pois, inofensiva, esta aproximação entre o fenómeno da mestiçagem e o fenómeno da globalização (André, 2004: 9-10).

É um facto que portugueses e africanos oriundos das cinco ex-colónias partilham, secularmente, espaços sociais e geográficos. Partilham também uma história que foi marcada por tremendas injustiças, mas partilham, sem dúvida, aspectos culturais, uma língua, laços familiares, laços afectivos, uma história.

Na sociedade portuguesa, as identidades que se dizem minoritárias e as nacionais precisam de ser reforçadas e valorizadas. Mas não uma em função da outra. Sim, através de laços que permitam o reconhecimento um do Outro.

2. BAÍA DOS TIGRES: UM CORTE EPISTEMOLÓGICO

A questão de fundo que essencialmente reside na comparação das obras de Capelo & Ivens e de Pedro Rosa Mendes parece clarificar-se, especialmente quando a distinção mais óbvia entre ambas é temporal. Trata-se de uma distância de mais de um século. Será portanto evidente a necessidade de problematizar o que haverá de novo, gerado por este distanciamento.

Como já foi referido, o estudo da narrativa de viagens alia-se em grande parte aos estudos culturais. É, por isso relevante enquadrar estas obras nos seus aspectos históricos, sociológicos, políticos e filosóficos, que estarão latentes nesta análise literária. Importa aqui sobretudo compreender como a narrativa de viagens pode contribuir para uma reflexão sobre questões fundamentais da nossa actualidade como *identidade, diferença, alteridade* e como este género literário é propício ao debate sobre a criação de plataformas de reconhecimento do Outro que nos reconduzam a uma reafirmação de laços e a uma cooperação cultural efectiva.

É neste sentido que João Maria André considera necessária a “superação de um conjunto de traços epistemológicos que foram caracterizando, ao longo destes últimos séculos, a forma dominante da racionalidade moderna” (André, 2004: 13). Eis o motivo que aponta:

Um conhecimento construído a partir de uma tal epistemologia é, obviamente, incapaz de captar uma realidade movente e relacional, complexa na sua estruturação multidimensional, como é a realidade da cultura e como é também, inclusivamente, a própria realidade humana, tanto sob o ponto de vista da sociedade (André, 2004:14).

João Maria André rejeita, portanto, a leitura da epistemologia tradicional que é uma “epistemologia do tempo linear, que pensou sempre a cultura a partir do conceito de uma óptica evolucionista, marcada pelo processo do caos para a ordem” (André, 2004:14). Em termo de comparação, poderíamos afirmar que esta é a lógica de pensamento que sublinha a passagem do ‘selvagem’ para o ‘civilizado’. Ora, se pensamos em termos de diversidade, de espaço multicultural, a “complexidade narrativa” sobre a qual assenta “a pele que resulta da mistura de uns e outros” não pode ser lida através de um “tempo absoluto” (André, 2004: 14). Como veremos adiante, *Baía dos Tigres* foge a esta regra de leitura do tempo pelo seu carácter fragmentário.

Se tivermos em conta as lógicas de dominação, não só as do passado, mas as vigentes, podemos agrupá-las do seguinte modo: o etnocentrismo, correspondente às expectativas da ‘civilização’, a tecnocracia que por sua vez corresponderá a uma ideologia igualmente instrumental correspondente às expectativas da modernidade. Ambas perspectivas monolíticas, decorrentes de uma visão linear e absolutista do tempo, das quais será necessário libertar duas noções inseparáveis, a de cultura, tida aqui como uma “concepção dinâmica” (André, 2004: 16) e a de identidade; das quais será necessário libertar igualmente a ideia de homogeneidade ou de globalismo. A única instância que aqui é global ou universal é o facto de todos sermos plurais e abarcarmos em cada um de nós múltiplas pertenças, sem que isso ponha em causa uma identidade única, o que vai ao encontro das palavras de Amin Maalouf:

La identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancas. Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una «dosificación» singular que nunca es la misma en dos personas (Maalouf, 2010:10).

É neste prisma que *Baía dos Tigres*, de Pedro Rosa Mendes, surge como uma obra de grande relevância para o debate sobre diálogo intercultural, onde o autor é essencialmente um narrador de histórias de vida e das suas particularidades únicas, num contexto histórico, cultural e social. É assim que, segundo João Maria André,

para uma adequada compreensão da multiculturalidade e da mestiçagem, é necessária uma concepção mais narracional do que estrutural de cultura” [...] Além disso, uma memória dos seus acontecimentos num desdobramento das páginas que os narram reencontrando os seus agentes e pacientes, muitas vezes sobre a forma de vencedores e vencidos, é também no registo biográfico (do indivíduo ou do grupo) que melhor se captam as expressões vivas da cultura (André, 2004:19-20).

Por outras palavras, a melhor forma de entender a cultura é através das pessoas, pelas suas relações (que não podem ser enumeradas), tomando-as como actores criativos num dado tempo e espaço. A melhor proposta de diálogo intercultural é partir ao encontro do Outro, procurando aprender sobre a sua, ou as suas vidas. É aprender o seu nome, a sua forma de estar, o seu território, a saborear a sua comida, a compreender os seus sentimentos, a sua história de vida, etc... É viajar, sem necessariamente ter se existir um

deslocamento físico, mas um deslocamento que implica uma mentalidade, uma abertura. Como diria Boaventura Sousa Santos, participar numa “ecologia dos saberes” (Santos, 2005: 98), evitando-se situações de ignorância, no fundo a grande causadora das tensões e violências que vivemos nos nossos dias.

É assim que Pedro Rosa Mendes parte ao encontro do Outro, reportando-nos, leitores, e permitindo-nos, através das suas páginas, o acesso a um mundo interdito, essa “cartografia afectiva” (Mendes, 2005: 13).

II PARTE

1. O OLHAR DO VIAJANTE E A NARRATIVA DE VIAGENS

Segundo Maria Alzira Seixo (1998), podemos agrupar a literatura de viagens em três grandes zonas. A viagem imaginária, que nos remete para a Antiguidade e a Idade Média; a literatura de viagens que se refere a relações comerciais, descobrimentos, explorações de indagação científica, a escritores que exprimem por escrito as suas impressões referentes a percursos concretamente efectuados; e, por fim, a viagem na literatura, que surge posteriormente ao renascimento, zona em que se insere a problemática da viagem como ingrediente literário, motivo, imagem, intertexto ou “organização imaginária” (Seixo, 1998: 16).

Julgo poder agrupar-se nesta segunda zona a obra *De Angola à Contracosta*. Os autores remetem expressamente o leitor para a factualidade que caracteriza a sua narrativa, pretendendo justificar-se, em tom de desculpa, pelo facto de a sua obra, “a meio do segundo volume”, constituir um “alinhavo de decepções e desesperos” sem fim. Neste sentido, os exploradores contrapõem a reconhecida monotonia do seu relato com o valor de verdade das suas descrições exaustivas:

tornando-se a nossa primeira obrigação o ser verdadeiros, e havendo a dita viagem sido uma constante luta com a fome e com o deserto, este livro, gemendo assim, não faz mais do que espelhar um a um os factos que nela se deram (Capelo & Ivens, 1998b: 164-165).

No entanto, algumas das cenas descritas dão margem para dúvidas quanto à sua veracidade. Como por exemplo, quando descrevem a facilidade com que se desembaraçam do perigo numa das peripécias contadas, uma missão de salvamento de Trinta, “o desditoso guia” (Capelo & Ivens, 1998b: 116) que acompanhava a caravana quando este, a meio da noite, havia sido sequestrado por um “bando de trezentos salteadores”, munidos de “armas, flechas e zagaia” (Capelo & Ivens, 1998b: 119-120). Capelo & Ivens, com um grupo de apenas setenta homens, apesar de “bastando apenas uma ordem [do inimigo] para que o acampamento corresse o grande risco de ser completamente arrasado” (Capelo & Ivens, 1998b: 122), para resgatarem o seu

“*camarada negro*⁸”, teriam enfrentado, temerários, estes “homens de guerra” (Capelo & Ivens, 1998b: 120), que facilmente cederam ao que quer que fosse “na cara e no aspecto do Europeu, cujas longas barbas ainda infundem o terror e lhe facilitam em África o domínio e prestígio sobre o indígena” (Capelo & Ivens, 1998b: 122).

Na impossibilidade de adiantarmos alguma certeza quanto à veracidade ou ao exagero desta cena, sem dúvida poderemos referir-nos à estratégia narrativa dos autores, ou ao seu aproveitamento retórico ao acentuar o próprio carácter benevolente – afinal, num gesto fora de série, estavam a salvar um dos seus, um entre muitos como outros abandonados no caminho por doença ou fadiga – e sobretudo a afirmar e reforçar o seu carácter europeu, heroico e dominante!

Quanto ao posicionamento de *Baía dos Tigres* nestas zonas literárias anteriormente delimitadas por Maria Alzira Seixo, poderemos referir que se situa numa intersecção entre as duas últimas. Deste modo, o autor exprime as suas impressões acerca de um território percorrido e fá-lo principalmente através de Outros, mencionando indirectamente o referente a percursos, a acontecimentos históricos, locais e mundividências. Ao mesmo tempo, não oculta o recurso à ficção no tratamento de algumas personagens, que narram factos reais, ao jeito de romance histórico. Neste sentido, a viagem não retrata apenas um percurso efectivamente vivido, mas é um pretexto para colocar em evidência aspectos da história, da cultura e da experiência do Outro, tornando próximo ao leitor aquilo que lhe é distante. Assim, Pedro Rosa Mendes situa-se entre repórter e narrador de relatos ficcionais – uma questão que será retomada adiante.

1.1. CAPELO & IVENS: A LINEARIDADE DO RELATO

Para o enquadramento destas obras no subgénero da literatura de viagens deve ter-se também em conta uma linha temporal que Fernando Cristóvão (2009) define em três etapas: A Literatura de Viagens Tradicional que vai desde o século XV ao século XIX, onde tem início a Nova Literatura de Viagens. Com o século XXI tem início a

⁸ O itálico é dos autores.

Novíssima Literatura de Viagens, “mediada pelos computadores, pelos telemóveis, e outros meios de comunicação rápida de escrita, som e imagem” (Cristóvão, 2009: 10).

Tendo em conta a delimitação do autor acima referido, podemos afirmar que a narrativa de Capelo & Ivens apresenta ainda resquícios da literatura tradicional de viagens, particularmente em relação ao tópico da “similitude”, o que diz respeito a terras descobertas e, só posteriormente, povoadas: “estabelece primeiro um contraponto entre o *Novo* e o *velho Mundo*, entre o *cá* e o *lá*” (Cristóvão, 2009:12). No entanto, ao contrário do que acontece nas narrativas tradicionais, o tópico da “similitude” é o eixo que vai suportar as relações de superioridade e inferioridade entre Si e o Outro.

Relativamente a este primeiro tempo, assim versam Capelo & Ivens ao subir a Chela, a seu ver, um dos locais que consideram ideais para ali implantar a civilização: “nas terras elevadas o ar fresco e os ventos reinantes o refrigeram e tornam à vida, constituindo-lhes, por assim dizer, um meio mais normal ou próximo do que existe pela Europa” (Capelo & Ivens: 1998a: 111).

Por agora, julgo ser importante destacar o tópico da *similitude* que, mais adiante, se irá relacionar com a questão do exotismo e com a ideologia etnocêntrica que as considerações de Capelo & Ivens implicitamente manifestam. No entanto, neste exemplo que se segue, não deixa de ser interessante notar como os autores, chegando a Huíla, uma zona já colonizada, procuram estabelecer elementos de comparação, à luz da própria cultura, como em tantos outros exemplos, que demonstram a ideia de uma importação da ‘civilização’ para aquele meio: “Aí vivem os europeus como em plena Europa, tendo só a queixar-se de alguma bronquite ou pneumonia, doenças frequentes; pouco visitados pela febre, fortes e robustos, apresentam frequentemente estranhos exemplos de longevidade” (Capelo & Ivens, 1998a: 119-121).

Com o século XIX e a revolução industrial, que marca decisivamente a história da humanidade, surge uma nova mentalidade “saída das ‘Luzes’ e do Positivismo “[...] uma nova mentalidade científica põe de lado as curiosidades anteriores, substituindo o *voyeurismo* de passagem pela programação dos textos, até ao pormenor da exactidão científica” (Cristóvão, 2009: 13). Apesar do *voyeurismo* estar de algum modo presente na obra de Capelo & Ivens, esta é a marca na linha do tempo que coloca *De Angola à Contracosta* em grande plano na Nova Literatura de Viagens. Dentro desta delimitação

destacam-se as *viagens de exploração colonial*, nas quais se pode enquadrar a narrativa de Capelo & Ivens, que segue uma linha cronológica, linear, ao longo da qual “desfilam os acontecimentos, as descrições dos povos, os usos, costumes, artesanato, fauna, flora...” (Cristóvão, 2009:15)

Ao contrário do que acontece em *Baía dos Tigres*, como veremos adiante, a narrativa de Capelo & Ivens desenvolve-se no espaço e tempo numa sequência diarística que não foge ao encadeamento das acções assentes no trajecto percorrido. Neste caso, e como refere Maria Alzira Seixo, “o movimento é o coração da viagem, o impulso de continuidade que a faz existir” (Seixo, 1998: 13). Aliás, o destino da viagem, ou o “desejo de chegar” (Capelo & Ivens, 1998b:197) é algo que é continuamente posto em causa pelas adversidades que a viagem em si comporta, pelos desafios que a imponente natureza lhes suscita constantemente. A iminência do destino é colocada em permanente tensão, por vezes num tom desolado, como ilustra esta passagem:

Há bem poucos dias parecia-nos que, abeirados do Zambeze, tínhamos quase um pé na Europa, agora afigurava-se-nos que esta fugia de nós para sempre, e os sinistros rumores do mato, que outrora nos passavam despercebidos, como os lamentos da hiena e o pio da coruja, eram hoje escutados, e sem querermos, pareciam-nos uma prece em nosso favor, um agouro do fim próximo que nos aguardava (Capelo & Ivens, 1998b: 169).

Apesar de um dos objectivos deste trabalho ser o de criticar a mentalidade colonial da época em que se insere esta obra, cujos traços etnocêntricos são trazidos à luz pela pena de Capelo & Ivens, não podemos deixar de considerar a boa dose de coragem e persistência que levaram estes homens (e todos aqueles que eles arrastaram consigo na caravana a seu mando) a cumprir este feito, apesar das dificuldades colocadas pelo clima e pela natureza, apesar da fome, da fadiga, não deixaram de vislumbrar o seu desígnio: “Avante, que a nossa estrela há-de guiar-nos, e apertando o passo, corríamos pelo mato” (Capelo & Ivens, 1998b: 171). Mas, isto, nunca deixando de desconsiderar a violência com que levaram a cabo esta acção, pois “qualquer que ousasse soltar uma palavra de desalento, ou pretendesse transviar companheiros do caminho, levaria logo com paga um tiro, acto contínuo” (Capelo & Ivens, 1998b: 171), tudo pelo “êxito” da “missão” (Capelo & Ivens, 1998b: 190).

O desgaste do corpo é também um sinónimo desta evolução linear – mas esta transformação em progressão com o trajecto é apenas física, como demonstra a seguinte passagem:

Vede-nos. Emagrecidos e tismados, os nossos corpos a custo se aprumam no terreno. Dos fundos sulcos que nos cavam as faces escorre permanente suor, que desliza pela esquelética e inculta barba, indo alagar o fato roto e sujo, cuja qualidade e cor se oculta no sebo e na lama. Os cabelos em desalinho pendem-nos pelos ombros, cobertos apenas por inundo farrapo de algodão, as pernas e pés acham-se envolvidos em artigos que outrora tiveram os nomes de calças e sapatos, e agora só esperam mais rasgões ou topadas para finalizarem a sua missão protectora (Capelo & Ivens, 1998b:124).

No caso de Capelo & Ivens, a viagem não se revela como um processo interno, transformador. Não pressupõe qualquer metamorfose da mentalidade. O que demonstra que a viagem por si só, como processo que intervém na construção identitária, não é suficiente para que se dê uma situação de reconhecimento do Outro.

Maria Alzira Seixo, na sua reflexão em *Poéticas da Viagem na Literatura* considera o Outro o “elemento constituinte fundamental da noção de travessia”. É este Outro quem participa na “configuração da *mudança*”. A seu ver, isto é o que “marca a transição para a modernidade literária (em meados do século XIX)”, onde é esse apelo para “o sentido do outro como complemento da identidade, e ainda sua busca e mesmo seu reverso em questionação moral e geográfica na transição de um para o outro que marca o espaço dialogal” (Seixo, 1998:24).

Ora, isto não sucede no caso de Capelo & Ivens.

Na progressão do espaço atravessado e dos inúmeros contactos com o Outro, há um momento em que estes exploradores emergem no espaço desse Outro, reconhecendo que “há fibras no coração humano que só vibram naquele meio, e nascem e morrem adormecidas no remanso dos empoeirados macadames da velha Europa!” (Capelo & Ivens, 1998b: 130). Os autores chegam a reconhecer o valor e a adoptar algumas das técnicas africanas que deixam registadas como prescrição para futuros viajantes que se aventurassem naquele território. Como por exemplo, referem a conveniência de

“construir, quando se possa, uma cubata à moda do gentio, onde o ar circule bem, evitando assim os golpes prováveis numa tenda de lona” (Capelo & Ivens, 1998b: 47).

No entanto, na maioria dos casos, apropriam-se de alguns aspectos da cultura do Outro em proveito próprio, mas no sentido de ridicularizá-lo e de atestar a sua superioridade através de marcadores simbólicos da cultura desse Outro: “Estávamos uns perfeitos régulos africanos, indiferentes ao tempo e inclinados ao pasmo” (Capelo & Ivens, 1998b: 154); Ou no sentido de reafirmar o seu ímpeto de dominação: “Feitiço de branco pode mais que o de preto” (Capelo & Ivens, 1998a: 295).

O enquadramento da obra *De Angola à Contracosta* torna-se mais claro, julgo, à luz da tipologia sugerida por Frenando Cristóvão (1999) em *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*. Neste sentido, o autor refere as *viagens de expansão* caracterizadas por um olhar para “fora do continente com intenções de conquista patrocinada pelos mais nobres ideais, e por mal disfarçadas cobiças” (Cristóvão, 1999:43) – que em muito é o caso de Capelo & Ivens, dada a sua intenção de irem averiguar as possibilidades de colonização no interior africano;

E, entenda-se por *mal disfarçada cobiça* precisamente a necessidade de demonstrar a ‘legitimidade histórica’ da ocupação daquele território:

não é nosso intuito demonstrar mais uma vez, o que de resto toda a humanidade conhece, ser Portugal uma nação que se ufana de com o seu génio e com o braço dos seus conquistadores ter traçado as mais brilhantes páginas dos anais da civilização, e se orgulha de ter primeiro que nenhum outro povo plantado a cruz e a bandeira nos mais remotos confins da terra (Capelo & Ivens, 1998a: 29-30).

Assim, do mesmo modo se complementa este enquadramento com o contexto da *expansão política*, que visava “abundantes legitimações para a dilatação da fé e do império, quer pela conquista de terras e de produtos, quer pela obtenção de influências políticas e económicas” (Cristóvão, 2009: 43);

Por fim, *De Angola à Contracosta* pode ser também considerada no quadro da *expansão científica* (Cristóvão, 2009: 45) que originou inúmeras explorações, como é o caso da de Capelo & Ivens, patrocinada pela Sociedade de Geografia de Lisboa. É sob este legado

que o sistema colonial exerce o seu pendor mais abusivo e violento, como veremos adiante de forma mais aprofundada.

1.2. BAÍA DOS TIGRES: ESTILHAÇOS DO VEROSÍMIL

Seguindo a tipologia apresentada por Fernando Cristóvão, em *Literatura de Viagens – Da Tradicional à Nova e à Novíssima*, podemos encontrar várias formas de delimitar *Baía dos Tigres*. Ainda dentro da Nova Literatura de Viagens, referida acima, encontramos as seguintes subdivisões: as “Viagens de Repórter de Guerra” – como a do jornalista Cáceres Monteiro que “relatou em Hotel Babilónia: conflito, situações, contradições na observação das guerras no Iraque, na Síria, no Qatar, no Egipto, no Vietname. Meditação sobre o significado de tanta loucura”; As “Viagens culturais” que se debruçam sobre “os monumentos, as artes, os espetáculos, a história, a cultura, a mentalidade, os costumes dos países [...]”; Por fim, as “Viagens de reconstituição histórica” que poderão ou não ser ficcionais, invocando “os dramas da injustiça social, a densidade e contradição das relações humanas” (Cristóvão, 2009: 16).

No entanto, apenas parcialmente *Baía dos Tigres* se pode enquadrar dentro destes termos. Sim, Pedro Rosa Mendes é jornalista. O seu trabalho em muito se baseia em investigação e em entrevista, no entanto não se poderá classificar como reportagem pois em parte a obra é ficcional. Sim, também reconstitui a história de vários países que atravessam o território por si percorrido, desde Angola a Moçambique, quer pelo seu trabalho de pesquisa, quer pela voz do Outro. Assim como acontece relativamente ao estudo da cultura, na literatura surgem dúvidas e incertezas quando se pretende classificar formalmente aquilo que é um processo criativo. Digamos que a obra de Pedro Rosa Mendes introduz uma novidade. Assim o afirma José Eduardo Agualusa, na contracapa de *Baía dos Tigres*: “Portugal precisava de um livro como este. Um livro capaz de justificar todo um passado comum de errância pelo mundo e de renovar a chamada literatura de viagens. Neste caso, grande literatura” (Mendes, 2005).

Ainda a propósito da definição deste universo literário, entre a reportagem e a ficção, Maria Leonor Carvalhão Buescu aponta para a *transitividade* com que se depreende o objecto da narrativa de viagem: “É esse transitivo, essa resposta iminente a toda a pergunta de «o que?», «quem?», «onde?» que alimenta um novo imaginário que,

ancorado, é certo, na literalidade do mundo real, infixa os pilares de uma memória *nova*” (Falcão *et al*, 1997: 569). Faltaria acrescentar duas perguntas às outras: «o que?», «quem?», «onde?», «como?», «quando?», e «porquê». Temos assim reunidas as seis perguntas fundamentais que estão na base da reportagem, da crónica, ou da entrevista. O que leva a aprofundar a reflexão sobre um novo estatuto do viajante que encerra o de explorador: o repórter. Este é o caso de Pedro Rosa Mendes entre tantos outros como Gonçalo Cadilhe ou de Francisco Camacho, que nos últimos anos se lançaram a estas aventuras por terras africanas?

É, segundo Buescu, esta *transitividade* que releva o sentido de descoberta do Outro: “mas descoberta de algo e sobretudo descoberta de *alguém*, efeito jubiloso na imagem de Si Mesmo descoberta no espelho de Outro (Falcão *et al*, 1997: 569). Em todo o caso, é evidente esta necessidade emergente por parte de autores, repórteres portugueses, de revisitação do território africano, em busca de respostas sobre Si e sobre esse Outro que a história ainda não conseguiu dar.

Em *Baía dos Tigres*, o autor, além de dar um tratamento literário ao seu texto, que muitas vezes se desenvolve num jogo linguístico, não perde de vista o seu instinto de repórter. O conjunto de episódios que compõem a sua narrativa poderão ser vistas como várias crónicas que no seu todo contém uma unidade e reportam ao leitor uma realidade não apenas factual e histórica, mas dão uma série de respostas sobre a mundividência, os lugares e os limites daquele Outro com quem, afinal, os portugueses partilham uma história comum.

No entanto, no caso de *Baía dos Tigres*, a fronteira entre factos e ficção ou entre reportagem e literatura é uma zona de delimitação ténue. Diria até que as fronteiras se diluem, tanto como o autor e protagonista se dilui no terreno de aproximação ao Outro. Nas palavras de Isabel Nery: “Há distâncias que não são geográficas e que só os viajantes da escrita e das emoções conseguem percorrer” (Nery.Cristóvão, 2009:129). Ao mesmo tempo, continua a haver lugares no mundo que são inacessíveis ao comum dos mortais, como é o caso dos cenários de guerra, onde, “os próprios jornalistas têm sérias dificuldades em chegar [...] Mesmo quando todas as autorizações legais são conseguidas”, como refere a jornalista Isabel Nery, autora do artigo “O Inferno Aqui Tão Perto” (Nery.Cristóvão, 2009: 130).

Contudo, como nos indica o jornalista José Pedro Castanheira, ao verdadeiro repórter “exigem-se muitas outras qualidades e talentos [a par da qualidade da escrita], quais sejam o rigor, a imaginação, a capacidade de compreensão e transmissão do que observa no terreno. Sejam claros: reportagem não é ficção” (Castanheira.Vegar, 1998: 9).

Apesar de haver momentos em que o sentido de reportagem em *Baía dos Tigres* é bastante claro, como por exemplo quando Pedro Rosa Mendes entrevista Clarindo Kaputo, o director da rádio Vorgan, onde é recebido como jornalista (Mendes, 2005: 355-368), a obra não poderá ser considerada por partes, sim na sua totalidade, na sua unicidade.

O seu carácter fragmentário resulta num encadeamento que, num primeiro momento, transmite a sensação de caos – o mesmo caos das vidas que retrata, um espaço e tempo cheio de contradições em que “o amor é onde esteve a guerra” (Mendes, 2005: 327) – e de desordem no tempo cronológico e no movimento linear da viagem. Mas, num segundo momento, de uma leitura mais aprofundada, surge o fio condutor que é precisamente a forma (que não deixa de ser caótica) como se interligam as vidas, os desencontros, os desalentos e a réstia de esperança que representa, no fundo, o traçar dessa “rota cujos locais têm rosto de gente” e onde “o espaço e tempo são as coordenadas que mais mentem” (Mendes, 2005: 13).

Aliás, o tempo, no referencial da deslocação, é muitas vezes suprimido, adiado, atrasado. Em momentos de espera, o autor anuncia a “morte clínica do relógio” e o seu “efeito psicotrópico” (Mendes, 2005:51). A escassez e a precariedade dos meios de transporte são uma barreira recorrente ao avanço no terreno: “Trajectos de minutos e avarias mecânicas de horas. Atrasos onde caberia a Criação do Mundo e o descanso do verbo” (Mendes, 2005: 73). A única pressa que Pedro Rosa Mendes tem em chegar ao destino não é uma comitiva que o aguarde, como acontece no caso de Capelo & Ivens. O seu atraso apenas se mede por uma questão pessoal – o nascimento da sua filha: “a urgência é essa, *ok?*” (Mendes, 2005: 105)

Esta relação com o tempo é também um dos indícios do ‘falhanço da civilização’, que aprofundaremos adiante, num espaço e tempo onde a cartografia se torna obsoleta.

É, contudo, negando o tempo e espaço lineares, através desta colagem de recortes sobre as pessoas, sobre a vida, sobre os factos da história, recortes que se estilham ao longo do texto, que a ficção ganha todo o sentido pela sua função diegética. É ela que permite a unidade deste *pastiche*; a fusão destes fragmentos. O carácter ficcional é, digamos, a cola que os fixa e sustém na criação do sentido do verosímil.

Segundo Maria Alzira Seixo, em *Poéticas da Viagem na Literatura*, nas narrativas de viagem

há um efeito de construção de verosímil nas «espantosas» (e comunicadas como tal) aventuras aí relatadas, na qual a noção de *limiar* (que entende o narrador-personagem à beira da acção, não sendo responsável e para ela sendo muitas vezes arrastado) joga simultaneamente como efeito de real (marca da contingência) e como sintoma de uma literariedade que se busca pela oscilação que cria na relação com a verdade (as famosas «mentiras» de Fernão Mendes Pinto), e como que afixando a ideia de que esse texto se pretende integrado numa série de relatos com afinidades, recorrências e intertextos, os relatos essenciais do conjunto da literatura portuguesa de viagens (Seixo, 1998: 14-15).

Em *Baía dos Tigres*, os relatos do autor não são comunicados como *espantosos*, nem a ficção presente no seu texto pode ser comparada às *famosas mentiras* de Fernão Mendes Pinto. Mas, existe, sim, um *efeito de construção do verosímil*, como indicado pela autora, na forma como os factos e os relatos são encadeados entre si com os dados históricos que Pedro Rosa Mendes vai referindo. Aliás, esta sua obra, talvez por defeito profissional, é documentada com o rigor próprio de um jornalista, o que se vê pelo cuidado com todas as notas de rodapé. O autor evidencia a sua preocupação em demonstrar a veracidade dos relatos recolhidos ao longo da viagem, mas também não disfarça aquilo que preenche com a sua própria imaginação; a sua liberdade de expressão reside nas lacunas que por vezes a falta de meios de documentação o leva a recorrer à sua veia poética, ao jogo infinito com o valor das palavras:

Retenho de Justino uma fotografia que nunca chegou a ser tirada porque era meia-noite e a pequena Olympus não tem *flash*: o rosto de Justino no seu casebre, espreitando do escuro para o frio do Alto Niassa, com as mãos na janela sem vidros. Essa fotografia tem, teria, som: a voz de Justino, com uma lentidão sábia, falando a sua vida em direcção à paisagem irreal

de Lichinga. [...] Fotografia de uma entrevista: um pequeno gravador apontado aos lábios de Justino, recolhendo palavras espalhadas no parapeito; e a minha pilha apontada ao seu rosto. Ele reduzido a uma expressão de teatro de horror, iluminado de baixo para cima. Eu reduzido ao pequeno ponto vermelho que sinalizava o momento. «Rec.» (Mendes, 2005: 35)

Muitos dos episódios de *Baía dos Tigres* não são apenas um relato do que o autor vê, ou assiste, e, por outro lado, são mais do que aquilo que lhe é contado. As suas impressões referem-se a casos concretos e reais, como por exemplo a existência de milhares de amputados que, ainda assim, com pernas de pau, convivem em rodas, em volta do fogo. As suas palavras moldam imagens que deixam transparecer o exagero daquilo que não é apenas o visível, mas a aura que envolve as suas perturbações, os seus delírios, a sua interpretação imaginativa, embriagada, perante a verdade tormentosa. Julgo ser este um bom exemplo:

O homem rodeou as chamas, rodeou-as rodopiando com elas, a pedido de todos, incitado por mil palmas e gritos, esquecido em mil vertigens, no alto de um pé com asas, cheirando o ar na turgidez da língua maior que a boca, excitado, furioso na fermentação do seu próprio suor. Um tufão e vozes penetrava-lhe ou ouvidos, latejava pelas veias do pescoço e inflamava os dedos em espasmos, os dedos que abraçava às cegas, a entrega definitiva ao mestre, o amo único, o Deus da sede e do Esquecimento (Mendes, 2005: 374).

A memória é por vezes um labirinto. E aqui refere-se a memória, tanto do autor, como dos autores dos relatos que recolhe; dos seus entrevistados. No momento de contar, as palavras querem convencer, querem-se fazer ouvidas, por isso se enlaçam num jogo retórico, mas também nos convencem a nós próprios de que a melhor maneira de contar e de transmitir as nossas impressões são totalmente reais, quando a memória é por vezes moldada. Não é puramente factual, é também ficção. *Paradiso*, de José Lezama Lima é, segundo Álvaro Manuel Machado (1998) uma “longa e sinuosa reflexão sobre a memória” (Machado, 1998:33); uma boa exemplificação deste processo. Uma das personagens deste romance, a sábia avó Cemí, explica o seu “mecanismo cósmico e genesíaco”, numa conversa sobre a memória hiperbólica:

Entre muchos gestos, muchas palabras, muchos sonidos, después que los has observado entre el sueño y la vigilia, sabes el que va acompañar a la memoria secularmente. La visita de

nuestras impresiones es de una rapidez inasible, pero tu don de observación espera como donde tienen que pasar, reaparecer, dejarse acariciar o mostrarse esquivas, esas impresiones que luego son ligeras como larvas, pero entonces tu memoria les da una sustancia resistente como el limo de los comienzos, como una sombra del pez (Lima, 1996: 365).

Entre as memórias ou factos que recolhe e a ficção, material com o qual compõe o plano do verosímil, Pedro Rosa Mendes encontra um espaço na sua obra onde subjaz a sua crítica, que apesar de silenciosa ou aparentemente relegada para segundo plano, dando a primazia à voz do Outro, não é inocente. Isto rompe, a meu ver, com um único senão, aquele “por nada” que o levou a partir – um projecto de verdade; uma busca de clarificação da história. Quanto a isto será interessante aqui registar a opinião que o escritor angolano Pepetela manifestou num encontro com estudantes realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a 30 de Novembro de 2009:

«Provavelmente a história mais verdadeira vem da ficção; revela coisas que os historiadores evitam. O importante na história é que as pessoas acreditem. Os romances históricos propõem uma interpretação que pode desembocar no que é hoje *ser angolano*. É igualmente importante que as pessoas dêem atenção a determinados factos».

Ao assumirmos que a realidade que nos é dada é passível a interpretações, perspectivas, a uma construção subjectiva, como poderemos encontrar respostas sobre a humanidade? O que nos aproxima de algum sentido de verdade? Os factos ou a imaginação?

Possivelmente, a ficção ou a imaginação diz-nos muito acerca da busca do homem da sua razão de ser. É esta a grande sedução que literatura provoca, pois, à margem dos factos, o autor procura estabelecer uma relação de verosimilhança com os elementos que colhe da realidade e os seus desejos mais profundos. Como diria Aristóteles, em *Poética*, “a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular (Aristóteles, 2003: 115).

E, uma outra novidade se acrescenta, em referência à obra de Pedro Rosa Mendes, no plano da Novíssima Literatura de Viagens, a que se refere Fernando Cristóvão como uma literatura mediada pela linguagem dos computadores, pelo som e imagem. Trata-se

da construção de uma versão electrónica⁹ de *Baía dos Tigres*. Este projeto foi realizado pela designer jugoslava Olivera Batajic, com a colaboração de Ana Kuzmanovic, que trabalhou no sentido de o viabilizar em português, espanhol, sérvio e inglês. Este processo de reinvenção do livro em formato digital permite recuperar a obra na sua condição original, “que é a oralização das histórias”¹⁰, o que contribui ainda mais para sublinhar a ideia patente na obra de Pedro Rosa Mendes de conceder a voz ao Outro, abrindo um espaço privilegiado ao “mundo da oralidade ainda dominante em África”, como diria Mia Couto (Couto, 2005: 75).

O projecto é visualmente muito apelativo, pois recupera também a iconografia desta viagem, em parte recolhida por Pedro Rosa Mendes a que se juntam as fotografias de Luisa Ferreira que trabalhou o grafismo das páginas recorrendo aos pequenos objectos que sobraram dessa viagem, como livros, páginas, mapas, notas, apontamentos, recibos, todos os papéis e manuscritos.

O *site* disponibiliza o mapa que representa o percurso de Pedro Rosa Mendes nesta sua aventura, sendo possível *clicar* aleatoriamente num ponto do trajecto através do qual se acede ao texto de *Baía dos Tigres*. Assim, o leitor, visitante, pode também, virtualmente, tornar-se um viajante podendo escolher os locais a visitar renovando a ordem do texto, cujo carácter fragmentário se vê aqui subjectivado e acentuado. Assim, como aponta Joviana Benedito: “As viagens mediadas por computador são o que e como cada um quer que sejam, tanto em relação ao tempo como em relação à escolha do itinerário, quer seja linear, ou “aos saltos” seguindo os *links* (ligações, hiperligações) que vão aparecendo no hipertexto” (Benedito.Cristóvão, *org.*, 2009: 379).

No caso do projecto acima mencionado aponta-se para um triplo sentido da viagem, a efectiva, a literária e a virtual. O leitor é assim convidado a percorrer estas páginas com uma atitude participativa, podendo ser o próprio a escolher a ordem dos fragmentos, tendo acesso aos registos orais e visuais recolhidos pelo autor.

⁹ <http://baiadostigres.org/> (consultado em 12 -08-2012).

¹⁰ Citação retirada da página: <http://baiadostigres.org/credits.html> (consultada em 20-11-2012).

1.3. EXOTISMO E ALTERIDADE

Maria Leonor Carvalhão Buescu (Falcão, *et al.*, 1997) aponta o *exótico* como um “pressuposto irrecusável” da literatura de viagens, distinguindo-o do fabuloso, do mítico, ou do fantástico, pois é “infixado no real”:

Pressupõe uma certa atitude mental, uma sensibilidade particular no contexto de uma viagem ou de uma permanência num algures alheio, ao recolher vivências e imagens recorrentes; ao modelar o colectivo através de um registo diferencial, sujeito, em maior ou menor grau, a uma manipulação artística dos dados da realidade; ao permitir, até, uma deriva escatológica aparentada com a utopia. Exotismo será também a contrapartida do etnocentrismo, na medida em que faz funcionar, como categoria tutelar, o distanciamento espacial, social, cultural, antropológico, estético, fazendo todavia, também funcionar mecanismos de apropriação. Será então, uma «estética do diverso» (Falcão *et al.*, 1997: 567)

O acto de viajar coloca-nos incontornavelmente diante do Outro, do que é, à partida, longínquo, distante ou diferente. A noção de viagem veiculada pela literatura convoca o leitor para esse mesmo espaço e tempo, também ao encontro desse Outro? Da leitura das obras de Capelo & Ivens e de Pedro Rosa Mendes, como leitores, somos primeiramente colocados em contacto com a visão que os viajantes proporcionam desse encontro e com a barreira do intransponível que lhe subjaz, na medida em que eles próprios a colocam. Neste sentido, Buescu introduz também o conceito de alteridade que se relaciona intimamente com o exotismo e que determina “a construção de imagens a partir de uma visão – ainda que sumária –, que pode chegar a uma operação analógica ou, pelo contrário, a uma visão diferencial” (Falcão, *et al.*, 1997: 569).

A construção da alteridade a partir da noção de exotismo pode dar-se, portanto, de dois modos amplamente distintos. É isto que vai traçar a cisão entre uma visão que é descritiva, baseada em pressupostos científicos, antropológicos ou etnográficos, com um pendor *voyeurista* – e que em nada oferece um reconhecimento da profundidade do Outro como ser humano –, de uma visão que tende a *abolir o longínquo*, como sublinha Affergan (1987), na esteira de Segalen:

Le voyeurisme [...] se situe à l'inverse d'un voir authentiquement exotique dont toute la démarche considèrerait

plutôt dans l'inquietude d'un «lointain aboli», selon la belle formule de Segalen (Affergan, 1987: 104).

A construção da alteridade através do exotismo, tal como é concebido por Segalen (2002), é a que melhor se enquadra naquela *operação analógica* que Buescu menciona, acima. É uma operação que influi na construção identitária de Si a partir do Outro; uma construção pluralista, ou, que é abraçada pela grande amálgama do diverso. Deste modo, “the councious being knows that in conceiving of himself he cannot but conceived himself as *other* than he is. – And he rejoices in his Diversity (Segalen, 2002: 24-25).

Por outro lado, diametralmente oposto, a *visão diferencial* que interpõe as noções de exotismo e alteridade, também anteriormente mencionada por Buescu, é aquela que é comumente associada a uma construção pragmática da identidade do Outro, para efeitos de colonização, dominação ou assimilação. Neste plano, Segalen considera que a palavra “exotismo” tem sido subtraída do seu significado autêntico:

To this day, the word *Exoticism* has hardly been more than a synonym, for “impressions of faraway lands”, of climates, of foreign races; and too often misused by being substituted for that word, which is yet more compromised, “colonial” [...], all the flashy paraphernalia of a return from the abode of the Negro king; the crass, flashy rags of those who return from we know not where... (Segalen, 2002: 68)

Na mesma linha de Segalen, Affergan considera que a diferença é exótica quando é reconhecida num mundo diferente do nosso, mas onde o diverso triunfa na formação das identidades de Si e do Outro:

La validation de cette alterité se pose donc bien en termes d'exotisme, à savoir d'un hors soi fondateur et de soi et de l'Autre. Cette alterité est exotique même et surtout si nous la portons en nous, à notre insu. Et la pratique de la vue conditionne tout autant l'appréhension de ce Divers «inspirant» que la problématique de ma propre identité (Affergan, 1987:84).

A visão etnocêntrica leva-nos assim a pensar o exotismo de uma outra forma, pelo seu inverso, na medida em que se separa da sua função autêntica, isto é, ontológica. Posições tomadas, como etnocentrismo, racismo, xenofobia, são na linha destes dois

autores (Segalen e Affergan) barreiras ao entendimento do Outro como ser humano e barreiras ao encontro cultural em que é colocada a *problemática da própria identidade*:

Dans l'adversité de la rencontre et de la découverte, dans le brouillage des pistes du dépaysement, la marque d'autrui devient alors irrepérable, ni adverse, ni colonisé, ni dominant, ni dominé, ni assimilable, ni modèle. Qu'aucune place, qu'aucune fonction ne puisse lui être assignée autorise à le penser comme ontologiquement résistant (Affergan, 1987:84-85).

Na aceção desta outra modalidade de exotismo, a identidade e a cultura do Outro são consideradas em termos comparativos relativamente à identidade e cultura do observador que não se deixa permear, tendo por barreira o seu ímpeto dominador e de afirmação de uma superioridade. Esta comparação pode surgir não como uma relação de contiguidade, mas, como define Affergan, por um princípio de *inversão ou conversão* (Affergan, 1987:85) – o que se verifica no caso da conversão dos africanos ao cristianismo ou à imposição da língua portuguesa nas suas ex-colónias.

A comparação é também passível de dar-se, segundo o mesmo autor, por princípios de *similitude* (Affergan, 1987:85). Neste caso, a diferença é demarcada por um princípio de rejeição ou negação do Outro como ser humano, justamente por não ser semelhante. Ora, pois, esta *estética do diverso* assenta numa descrição à luz do espírito científico e antropológico que tende a desvalorizar e a caricaturar aquilo que não chega a compreender, por falta de profundidade da sua visão.

Muitas são as passagens em *De Angola à Contracosta* em que Capelo & Ivens depois de assistirem a várias formas de manifestação cultural do Outro, após exaustivas descrições, declaradamente dizem nada compreender, como por exemplo, relativamente à “festa da *hela*”, a que assistem e descrevem detalhadamente, assim concluem: “Não atinámos bem com a significação desta mascarada” (Capelo & Ivens, 1998a:155).

Isto leva o observador ou o viajante, na sua mentalidade colonial – com um intuito instrumental ou pragmático –, a definir o Outro como um *pseudo-ser* (Affergan, 1987:88), passível de ser dominado, assimilado ou escravizado. É neste princípio de negação ou rejeição que assentam actos de *extermínio, racismo ou bestialização* (Affergan, 1987:85).

Podemos encontrar traços deste exotismo negativo na obra de Capelo & Ivens. Uma passagem notória é a de quando descrevem Musiri, o chefe da Garanganja, do qual apresentam um *croqui* (Capelo & Ivens, 1998b:70), para ilustrar, a seu ver, o ridículo. (Aliás, as imagens que salteiam as páginas da obra *De Angola à Contracosta* associam-se à ideia de exposição do exótico, neste caso, alternam entre imagens de africanos e de animais.) Os exploradores, *tristes trabalhadores da ciência*, tinham sido convidados a “encetar relações” (Capelo & Ivens, 1998b:71) na residência do régulo. Entretanto, depois de relatarem uma série de crueldades cometidas anteriormente por este chefe, assim o descrevem:

O seu olhar é fino e astuto, a *pose* inteiramente grave e soberana, apenas desmanchando estes traços a vestimenta de certo modo grotesca. Musiri, que veste um fato preto à europeia, com bota de polimento, teve a triste ideia de envergar um *waterproof*, sobrepujando tudo isto uma ampla capa de seda azul e branca, que lhe dá o aspecto de membro da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição! (Capelo & Ivens, 1998b:74)

Nesta descrição, o aspecto da assimilação está bem patente, pela descrição da roupa que Musiri usa, “à europeia”. Obviamente que este régulo africano nunca se poderia igualar a um europeu na forma de vestir, nem teria porque o fazer, a não ser por questões de imposição cultural. O resultado desta imposição que se denota pelo uso da roupa serve de termo de comparação para caricaturar e ridicularizar aquele homem. A descrição do ridículo continua, exaltada com exclamação:

Cingem-lhe os pulsos grossas manilhas de prata, semelhante um golfinho a morder a cauda; à cinta um cutelo com cabo também do mesmo metal, completa o seu armamento. Mas a nota cómica é a cobertura da cabeça, porque o célebre régulo, usando o cabelo a escorrer azeite, colocara em bordas uma toalha bordada sobre ele, empoleirando-lhe em cima um chapéu novo! (Capelo & Ivens, 1998b:74-75)

E para terminarem esta descrição com, passo a expressão, uma cereja no topo do bolo, Capelo & Ivens referem-se à forma como foram apresentados aos demais naquela reunião: “como dominadores do mundo” (Capelo & Ivens, 1998b:75).

Este tipo de descrições, como outras que veremos ilustradas ao longo deste trabalho, pouco ou nada dizem acerca da cultura e da identidade das pessoas com quem se cruzam e que descrevem ao longo deste trajecto. Revelam, assim, a partir do outro, cuja humanidade e cuja essência continuam intransponíveis, a sua própria mentalidade etnocêntrica, pois apenas constata a diferença como reverso de si mesmos. Não se verificando, ao longo de todo o percurso, qualquer transformação; nenhum sentido transcendente de viagem.

Isso mesmo se verifica pelas suas conclusões ‘científicas’, no Apêndice que fazem à obra:

A cabeladura do negro é curta e encarapinhada; [...] maior ou menor inclinação da maxila superior, faz variar o ângulo facial em limites muito consideráveis, de 66 a 80°. [...] a mulher tem o cabelo quase tão curto como o homem [...] Pela sua ponta arredondada, pelo seu lóbulo posterior menos desenvolvido, assemelha-se ao cérebro das nossas crianças; pela saliência do lóbulo parietal, ao cérebro das nossas mulheres (Capelo & Ivens, 1998b:235).

À luz de um pretenso positivismo, depois de milhares de quilómetros percorridos, estas são as considerações que fazem acerca do Outro, totalmente nulas em termos de compreensão e de reconhecimento como seres humanos.

Segundo a proposta de Affergan, este é o problema suscitado pela antropologia: “*peut-on et faut il décrire les autres cultures?*” (Affergan, 1987:104)

A marca do exotismo, como um discurso *infixado no real*, como apontado acima por Buescu, perde o seu sentido, segundo Affergan, no contexto do discurso objectivamente científico e antropológico: “Le réel n’est de toute façon qu’apparent surtout par un anthropologue” (Affergan, 1987:105). É este o traço que a seu ver distingue o enunciador do narrador (Affergan, 1987:107). Diria também que é esse traço o que distingue o *voyeurista* daquele que participa no encontro com o Outro. Nestas linhas também reside a distinção das visões de Capelo & Ivens e de Pedro Rosa Mendes.

A *estética do diverso* em *De Angola à Contracosta* surge marcadamente como uma exposição da fealdade no que respeita as características físicas do africano, e na

exposição do ridículo quanto às suas formas de manifestação cultural, como já vimos, o que se relaciona profundamente com a ideologia colonial, nomeadamente com a criação do indígena e com os processos de assimilação. Estes aspectos serão abordados à luz de outros prismas, adiante, quando esta obra for contextualizada à luz dos ideais colonialistas e etnocêntricos, o que a demarca da ideologia patente em *Baía dos Tigres*.

A questão não se coloca do mesmo modo em relação à obra de Pedro Rosa Mendes, onde a intencionalidade de demarcar a diferença reside principalmente no choque de realidades, pois, no âmbito das relações humanas, o autor dilui-se no universo do Outro. A aceção da diferença é reportada ao leitor, não através de um diferencial, mas sim através de um contacto de proximidade, de um encontro; através da escuta das vozes que povoam a sua narrativa.

É neste sentido que Victor Segalen define o exótico como este encontro. A diferença não é provocada no sentido de marcar uma relação de superioridade, como acontece com Capelo & Ivens, mas reside no choque perante uma realidade que à partida era distante e que só é possível adquirir através de uma predisposição, ou *curiosidade* que antecede essa percepção:

Exoticism is therefore not that kaleidoscopic vision of the tourist or of the mediocre spectator, but the forceful and curious reaction to a shock felt by someone of strong individuality in response to some object whose distance from oneself he alone can perceive and savor (Segalen, 2002: 20-21).

O choque do cenário de guerra, numa terra distante, representa para a maioria do europeu, hoje, um terreno impenetrável, como um mundo indizível e interdito. Será através dessa percepção que o espaço/tempo retratado por Pedro Rosa Mendes se apresenta como exótico: o limite da fome, a presença eminente da morte, a tragédia das vidas retratadas, o cúmulo da sobrevivência, a presença constante do medo são factores à partida intransponíveis ou imediatamente incompreensíveis para o comum do europeu de hoje que vive, como diria Jean Baudrillard, numa espécie de “neutralização gigantesca, que tem o nome de coexistência pacífica à escala mundial, e monotonia pacificada à escala quotidiana” (Baudrillard, 1991: 59) – num mundo no qual o retrato daquela vivência é tido como algo extremo e inatingível.

Pedro Rosa Mendes coloca-nos em contacto com essa realidade através da sua experiência. Vejamos neste caso como é retratado aquele “medo” que é uma presença constante e como o autor/narrador se interioriza no “nós” para partilhar aquela experiência, transpondo o que à partida é intransponível:

Nada pode ferir a infinita desolação do percurso. Só uma bala.
Posso adiantar o desfecho: não aconteceu.

– Deite-se!!!

Teria sido impossível ver quem disparou o tiro. [...] afinal tinha sido apenas o rebentamento de uma câmara-de-ar. Parámos para mudar a roda. Rimo-nos do medo para o exorcizar.

O medo exorciza-se, partilha-se, pratica-se, assim, dilui-se, ou podemos iludir-nos que sim, até ele ter um travo quase companheiro (Mendes, 2005: 337).

No sentido com que procuramos aqui definir o exotismo como *choque*, Segalen considera o exotismo moral: “Moral shocks. The great dramas and beautiful agonies of races which ensue from this” (Segalen, 2002: 23).

Entre outros exemplos em que damos conta deste choque entre mundividências, em *Baía dos Tigres*, Pedro Rosa Mendes, procura retratar um grupo de amputados, em Bonga. As consequências da guerra e de todo um território ainda por desminar são colocadas na passagem que se segue como impossíveis de retratar perante a agonia que provocam. Aqueles homens são reunidos para que Pedro Rosa Mendes lhes tire uma fotografia. Mas aquela imagem, longe de se poder exhibir, é irrealizável:

Na única casa telhada, ao ritmo do pilão, dos risos e do estalar dos carvões, mil homens vão entrando na máquina fotográfica, sentados com um lençol a servir de cenário: sem pernas ou sem braços, sem olhos, sem sobancelhas, sem dentes, sem orelhas ou pele, um sem nariz, outro mesmo sem rosto. Há esse sobrevivente sem rosto, deformado, horrível, uma fachada raspada a lâmina. Rezo para que não fale porque a voz será uma assombração. A fotografia não sairá retrato, a química é incapaz de tanto: será um contorno (Mendes, 2005: 93).

Apesar de Pedro Rosa Mendes se referir a aspectos negativos acerca do Outro, como o fazem Capelo & Ivens, não faz destes juízos de valor. O que faz, a partir da sua obra é reportar-nos a percepção de uma diferença, ou a percepção de uma alteridade, sem que

isso tenha uma finalidade instrumental, pelo contrário, a finalidade é o conhecimento do Outro: "the knowledge that something is nothing other than one's self; and Exoticism's power is nothing other than the ability to conceive otherwise" (Segalen, 2002: 18).

Também, podemos afirmar que tem uma atitude participativa naquelas vidas, o que se faz notar principalmente através do registo literário em tom de diálogo. Como já vimos, o processo de construção da alteridade através do exotismo pressupõe a abertura de uma dimensão ontológica no encontro com o outro, o que pressupõe esse diálogo, uma abertura à comunicação. Emmanuel Levinas considera esta abertura como um pressuposto fundamental à "não indiferença" pelo Outro:

A abertura da comunicação – irredutível à circulação de informações que a pressupõe – efectua-se no Dizer. Ela não diz respeito aos conteúdos que se inscrevem no Dito e que se transmitem à interpretação e à descodificação efectuada pelo Outro. Ela está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade (Levinas, 2007: 69).

As marcas da oralidade presentes em *Baía dos Tigres* poderão relacionar-se com o que Levinas designa por "Dizer": "o sujeito aproxima-se do próximo ex-primindo-se, no sentido literal do termo, expulsando-se para fora de qualquer lugar, deixando de habitar, deixando de pisar qualquer solo" (Levinas, 2007:69). E, de facto, esta transformação verifica-se, pelas palavras de Pedro Rosa Mendes, onde encontramos estes sinais de um total despojamento de Si para encontrar-se com a realidade do Outro:

Os gestos com que sobrevivo substituíram entes e afectos. Mulher, família, amor, objectos, vozes, amigos, projectos, desejo, fúria, locais, ideias; uma gravidez em Lisboa e uma ecografia a perder a nitidez. Tudo se afasta: o resto da minha vida existe no tempo e eu deixei de pertencer a ele (Mendes, 2005:53).

Por fim, à chegada, vemos que esta viagem teve um efeito; Um significado interno. O contacto com uma realidade que deixou marcas da sua existência, do seu conhecimento:

Por fim terás nas mãos a minha cabeça em estilhaços e um corpo que se terá transformado na ermida do próprio dono. Do alto desse voo de solidão o olhar convalesce nas planícies. As

nuvens estão em baixo, sempre embora, em fuga: são o adeus definitivo. Deixar-te-ei ouvir o som ruidoso da desordem. Estarás no aeroporto acenando um regresso e levarás para casa um mudo. Falaremos sem o ferimento das luzes, de um lugar nocturno onde os canalhas governam e os mortos obedecem. Será uma surdina, essa fala: as janelas estarão abertas para o último calor do Verão. Aviso: precisarei de todos os estalidos do soalho para sentir que o chão não mudou de tábuas. O longe leva mais tempo a voltar (Mendes, 2005:369).

A narrativa de viagem desenvolve-se em torno do real e de um imaginário, nas palavras de Buescu, “que está em construção: o imaginário do exótico, do novo, do encontro, do conhecimento.” (Falcão *et al*, 1997:569). No caso de *Baía dos Tigres*, também de reconhecimento do Outro.

1.4. NARRATIVA DE VIAGEM COMO LITERATURA PÓS-COLONIAL

O termo pós-colonial não é consensual pela sua ambiguidade, ambivalência ou pela multiplicidade de interpretações que sugere. Representa, pois, “um signo de desejo para uns, e igualmente, para outros, um sinal de perigo” (Hall, 2003: 101). Alude, por um lado, à ideia de que o colonialismo está ultrapassado, por imposição do prefixo “pós”, no entanto, é à partida contraditória a continuidade do uso do termo “colonial” se o tomarmos como uma ideologia transposta. Julgo que, essencialmente, a ambiguidade do termo advém desta implicância.

Gostaria, portanto, de deixar bem clara a minha posição quanto à utilização do termo pós-colonial para referir-me à obra *Baía dos Tigres*, o que se clarifica, justamente quando a sua análise advém de uma comparação com uma outra obra de pendor incontornavelmente colonialista. A ótica que proponho, é, pois, (recorrendo às palavras de Stuart Hall) encarar o termo pós-colonial como “um signo de desejo” – de algo que é necessário superar: o silêncio ou a “amnésia colonial” que não permitiu ainda uma compreensão do presente. É assim que, a meu ver, a noção de literatura pós-colonial se pode englobar, como diria Boaventura de Sousa Santos, num “conjunto de práticas e discursos que desconstroem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado” (Santos, 2004:16).

Talvez seja esta necessidade de compreensão do presente que, sob o “signo do desejo” tantos escritores portugueses procurem o espaço africano como um “*locus*” na sua produção literária, como é apontado por Inocência Mata no seu artigo “Uma intensa disseminação - a África como locus na literatura portuguesa”. Recorrendo às palavras da autora:

É, portanto, no contexto da viagem que pode ser lida alguma produção portuguesa que, de há uma década a esta parte, tem tomado a África na dimensão “transicional”, isto é, para localizar naquele espaço não apenas um trecho da História de Portugal, mas porventura aquele que forjou a singularidade europeia de Portugal (Mata, 2011:140).

A noção de revisitação crítica surge assim, a par da noção de paródia, como um dos aspectos fundamentais da literatura pós-colonial, empregue para o propósito crítico. Estes conceitos são explanados ao longo de toda a obra de Ana Mafalda Leite (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*. Habitualmente o termo pós-colonial surge associado às literaturas africanas de expressão portuguesa. Mas, no entanto, segundo Ana Mafalda Leite,

o que é um facto, é que a necessidade de diálogo se mantém, porque a história existiu, produziu, no caso da literatura portuguesa, entre outras, uma literatura de viagens, descritiva e etnográfica, uma literatura colonial, e mais recentemente uma literatura sobre a guerra colonial. Nestes quase trinta anos pós-independências surgiram livros que tentam penetrar algumas áreas da “amnésia” colonial, recuperando lugares, vozes e consciências, trajectos e percursos do trilha colonial, caso das obras, entre outras, de Helder Macedo ou de Isabel Barreno ou, em especial, de António Lobo Antunes, um caso paradigmático, como justamente assinala Maria Alzira Seixo em estudo sobre o autor (Leite, 2003:23).

Este é também o caso de Pedro Rosa Mendes.

Em alguns exemplos na literatura africana, como é óbvio o de José Eduardo Agualusa, em *Nação Crioula*, esta revisitação crítica surge em relação à própria literatura, nomeadamente à *Correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queirós. Nesta revisitação a personagem principal, reaparece como um antagonismo do protagonista da obra de Eça, com uma consciência anti-esclavagista activa, num tom hilariante de

paródia. A autora dá também o exemplo significativo de *A Gloriosa Família* e *A Lenda dos Homens do Vento*, pelo facto de os autores (Pepetela e Fernando Fonseca Santos, respectivamente) por “desenvolverem uma releitura da história colonial, e suas fontes, e tomarem como base referencial, textos explícitos ou implícitos, da historiografia colonial portuguesa relativa a Angola” (Leite, 2003:107). No caso de Pepetela, o seu objectivo é “dar a palavra aos que não tiveram voz na História, fazendo do anónimo escravo o protagonista narrativo que, da margem esquecida da historiografia colonial, ressurgir, qual Fénix liberta, para dar o seu ponto de vista crítico dos acontecimentos” (Leite, 2003: 110).

A revisitação à historiografia portuguesa, relativamente no caso de *Baía dos Tigres*, é implícita, pelo trajecto que toma, idêntico a *De Angola à Contracosta*. Este será o único ponto de contacto entre as duas narrativas, apesar de se poder estabelecer uma relação de descontinuidade entre elas, como veremos adiante. Mas, para já, note-se o contraste pelo seu intuito de ler essa “cartografia afectiva” (Mendes, 2005:13) por oposição a uma cartografia científica que caracterizou as expedições dos portugueses no século XIX.

A propósito, Pedro Rosa Mendes faz uma alusão curiosa à viagem de Capelo & Ivens, em *Baía dos Tigres*.

Num dos capítulos ou diria, fragmentos, em que menciona esta travessia refere-se aos “dois escravos semi-iletrados”, Pedro João Baptista e Anastácio Francisco, que “foram os primeiros a conseguir ligar Angola e Moçambique por terra – e a pé” (Mendes, 2005: 201). A viagem “levou tempo – de 1802 a 1814”. Pelo meio, ficaram “dois anos presos por um soba”, até que Honorato da Costa lhes pagou um resgate e puderam seguir viagem. Apesar de o seu registo, como refere Pedro Rosa Mendes, ser “essa palavra tosca e inexacta [...] ela teve a mesma força das «canções» íntimas dos aborígenes australianos, cujo território é inventado no acto mesmo de o cantar” e, ainda, acrescenta: “o mais invejável privilégio do viajante: a virgindade primordial do olhar” (Mendes, 2005: 203).

O mais interessante deste fragmento é a forma como Pedro Rosa Mendes contextualiza o contacto com o Outro destes pombeiros, ou de um deles, Baptista, o autor do relato, comparando-o com a situação de alteridade que é descrita por Capelo & Ivens:

o pombeiro é duplamente estrangeiro. É-o para os portugueses que o têm por escravo da mesma forma que para os africanos desconfiados e conscientes da aculturação branca. Mandam Baptista ver o Outro e ele vai, vendo um Outro diferente de qualquer outro visto pelos exploradores europeus. O Outro de Baptista pode ser estranho, inimigo ou misterioso, mas não é exótico; é irmão e vive num berço familiar – quantos espantos de Capelo & Ivens pareceriam infantis ao pombeiro! Baptista é o morcego que um velho ganguela me desenhou no Cuíto Cuanavale:

– «Morcego.» Este desenho conta a solidão dos desta espécie: o morcego foi expulso pelos pássaros porque tem dentes em vez de penas e foi expulso pelos ratos por ter asas (Mendes, 2005: 2003-2004).

Talvez seja também este o caso de Pedro Rosa Mendes, que, nas entrelinhas acaba de se definir a si mesmo, numa tentativa de reformulação identitária entre um mundo e Outro. A situação de alteridade em que se encontra não é comunicada com estranheza ou espanto. Poderá mencionar-se, sim, como já foi dito, um choque entre realidades, nesta narrativa caracterizada por João de Melo que é “sobre o sofrimento humano, uma crónica sobre os labirintos da «civilização» da guerra civil, ou ainda a história de uma deriva, da perdição superiormente fragmentária das cidades destruídas e dos países que ainda não se cumpriram. [...] Sobre o esquecimento do mundo e o silêncio português” (Melo, 2002: 40).

Portanto, retomando ideia de continuidade entre *Baía dos Tigres* e a literatura africana de expressão portuguesa, também a obra de Pedro Rosa Mendes dá voz às suas personagens, ou às pessoas que encontra ao longo do seu percurso, quebrando-se esse silêncio. O autor, muitas vezes, subtrai-se da sua própria narrativa para dar espaço às histórias, às ideias, aos confins desse Outro. E aqui, o sentido de revisitação crítica e de paródia é bastante trágico, cortante, sobretudo pelos relatos de angolanos, de um país, onde “as guerras nascem como os dias” (Mendes, 2005: 234). É interessante ver como, pelo uso do discurso directo, se encontra um registo oralizado, típico do jornalismo através do qual se pode traçar uma correspondência com tendência da literatura pós-colonial africana, como é referido na obra de Ana Mafalda Leite:

As literaturas africanas encenaram, desde muito cedo, a criação de novos campos literários, fazendo coexistir na maleabilidade da língua, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida,

mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir (Leite, 2003:21).

Deste modo, o estilo oralizado que se encontra em *Baía dos Tigres* em muito se reporta à tradição oral africana, onde as histórias de vida e da guerra, que por mais de três décadas assolou aquele território, é narrada muitas vezes em discurso directo, o que permite recuperar a visão africana da sua própria história, através do contar das suas vozes.

Recriando um diálogo entre Justino, ex-guerrilheiro da FRELIMO, e um inspector da PIDE, em pleno interrogatório, Pedro Rosa Mendes reporta-nos esta necessidade de recuperar não só a história, mas também a vontade de recuperar um país, neste caso, Moçambique. Neste exemplo, o diálogo é tomado no ponto em que o inspector da PIDE pergunta a Justino “o que é a FRELIMO?”, ao que este lhe responde:

– É uma organização formada por todos os moçambicanos com uma política que o governo português não quer aceitar. A FRELIMO queria negociar mas Lisboa não respondeu às cartas. À segunda respondeu indirectamente: Salazar nunca aceitará estar numa mesa redonda com os sapateiros dele.

– Vou dizer-te a verdade. Nós sabemos muito bem que vocês têm direito à vossa terra. A nossa entrada aqui derramou sangue. A nossa saída vai custar também aqui, deve haver o fecho da estrada, que é derramar o sangue. Os senhores pensavam que ia ser apenas pegar na vassoura e nós sairmos? Não podia ser. Devemos fechar a história como abrimos: derramando o sangue.

– Sim senhor, grato por isso. Nós também queremos uma página na História que nos mostre a nossa força e a nossa capacidade de conseguir recuperar o nosso país (Mendes, 2005:31-32).

É pois desta forma que se revelam as duas faces da mesma história. O mesmo não acontece relativamente a *De Angola à Contracosta*, onde o Outro não tem voz e a sua história e a sua cultura são amplamente reduzidas perante a visão etnocêntrica dos exploradores, como o poderá ilustrar o seguinte exemplo, referindo-se à história generalizada dos “selvagens” e do seu “domínio barbaresco”, denotando o sentido de evolucionismo que colocaria o africano num estádio de evolução primária: “É a história de todos os povos na infância: a violência fazendo o seu papel na formação dos estados,

a força brutal dispondo da sua considerável influência para manter princípios e um tanto direitos incontestáveis” (Capelo & Ivens, 1998a: 290).

Num outro exemplo, é flagrante como a voz do Outro é amplamente reduzida, senão totalmente omitida ou suprimida. Vejamos como reagem à visita deste régulo:

Calungo-lungo visitou-nos, abstemo-nos de descrever essa cena, porque as entrevistas com africanas têm tal semelhança que a história de uma basta para toda a vida de homem curioso.

Sempre o mesmo quadro!

E ainda é tão ridícula a gravidade desses encontros, que às vezes o mais absurdo incidente quebra de modo pueril; são tão estultas as cerimónias e tão intermináveis os *speeches*, em que os Negros, propensos para os circunlóquios, exibem a sua altiloquência em estiradas orações, tratando em geral de todos os assuntos, menos daquele para cujo fim se reuniram, que estremecemos com a ideia de ter agora que as explicar, cansados como estamos das vezes que fomos constrangidos a suportá-las (Capelo & Ivens, 1998a: 263).

Voltando ao contexto da literatura pós-colonial, também João de Melo aponta para uma

lógica de continuidade entre esta narrativa de *Baía dos Tigres* e as vozes dos poetas e romancistas que em Angola, Moçambique e na Guiné-Bissau, que ao longo de 13 anos¹¹ fizeram a história de uma «literatura da guerra colonial» que em parte só se completa depois, com a descolonização e com a independência das ex-colónias portuguesas (Melo, 2002: 40).

E, de facto, se tivermos em conta na obra de Pedro Rosa Mendes o desejo de estabelecer uma plataforma de diálogo intercultural, também do lado do Outro vemos, através da sua produção literária, esse mesmo desejo afirmado, como é o caso de *A Geração da Utopia*, de Pepetela, recorrendo à dança, algo que está profundamente enraizado na cultura africana, para o demonstrar:

O segredo da dança está na interação entre o colectivo e o individual. [...] Na xinjanguila, o colectivo é fundamental, não só pelo ritmo dado pelas mãos e pés dos outros, mas pelas figuras diferentes que se formam quando quatro ou cinco

¹¹ O artigo data de 23-01-2002.

peessoas saltam da periferia da roda para o centro, onde se encontram, para voltarem à periferia convidar a pessoa que fica à sua direita, que por sua vez vai até ao centro. [...] E o particular? Está no breve instante em que a pessoa da esquerda, ao vir do centro, te convida batendo os pés ou dando um sacão de anca, ou à tua frente bamboleia o ventre a mimar o acto sexual. Também está na tua ida ao centro, onde encontrarás outros, e quando voltas convidar a da direita. É realmente um equilíbrio constante entre o habitual sentido colectivo da dança de roda e o sentido particular da dança de pares. O prazer não está em sentir o corpo do outro vibrando com a música e o contacto do teu. O prazer está em sentir o prazer colectivo do ritmo e o de sentir viver, vibrar, o corpo que vem ao encontro do teu, sem o tocar (Pepetela, 2007: 145-156).

Mais do que um convite à dança, esta metáfora é um excelente pretexto para propor a interação, a participação de cada indivíduo na construção do colectivo.

2. DOS MAPAS À FALÊNCIA DA ‘CIVILIZAÇÃO’

A Baía está nas cartas, mas não existe. Apenas isso a torna suportável.

(Mendes, 2005: 404)

Mar chama deserto. Deserto não responde.

(Mendes, 2005: 167)

Os mapas são o fascínio de todo o viajante. Além de um instrumento essencial de orientação, materializam o desejo, o sonho exótico de lugares longínquos, a expectativa de descoberta; constituem uma metáfora de exuberante aventura! Joseph Conrad, em *O Coração das Trevas*, relembra essa “paixão dos mapas” no tempo em que ainda “havia muitos espaços em branco no Globo” (Conrad, 2008: 35).

O autor também relembra como, depois do sonho de tornar realidade, essa desmistificação se pode revelar num desalento: “Deixara de ser um espaço em branco de deleitoso mistério – uma mancha branca que era capaz de fazer um rapazinho sonhar com glórias. Tinha-se tornado num lugar de trevas” (Conrad, 2008: 35).

Em *Baía dos Tigres*, a cada passo do viajante, assiste-se a um total desmapeamento do território, diria mesmo, à sua descartografia. O autor destrói, por força das

circunstâncias, as coordenadas de tempo e espaço enquanto “viajante e mapa são o mesmo” (Mendes, 2005: 203), e o que se revela também pelo seu carácter fragmentário, como já foi referido. Isto sugere que todo o aparato colonial, de pendor científico-geográfico, cai por terra, o que é também apontado por Ana Mafalda Leite na sua recensão crítica sobre a obra¹²:

Os percursos dos exploradores europeus nas suas travessias de África, na sua tentativa simultaneamente científica e antropológica de conhecer a geografia, a geologia, botânica, os usos e costumes dos povos, na sua tentativa de preencher as lacunas cartográficas do último continente a conhecer no planeta, não resultaram.

Neste sentido, em *Baía dos Tigres* subjaz uma crítica profunda ao aparato colonial, nesta revisitação implícita à literatura e totalmente explícita quanto à realidade daqueles países percorridos.

Um dos grandes objectivos de Capelo & Ivens na sua expedição de Angola à contracosta foi traçar a cartografia e a etnografia daquelas regiões. Com o desenvolvimento das técnicas cartográficas, sobretudo a partir do século XIX, “o alinhamento entre mapa e poder prosseguia” (Anderson, 2005: 232). Os “mapas históricos”, como define Benedict Anderson, eram um instrumento que apoiava o “novo discurso cartográfico” que assentava na demonstração da “antiguidade de unidades territoriais específicas e bem delimitadas.” Foi assim que “surgiu então uma espécie de narrativa político-biográfica do domínio” (Anderson, 2005: 233).

De facto, como sabemos, à data da expedição de Capelo & Ivens, estava em causa assegurar a legitimação histórica daquele território que o Mapa Cor-de-Rosa abarcava.

A maior parte dos objectivos científicos da expedição correlacionam-se com o ímpeto de dominação da coroa portuguesa que está patente em *De Angola à Contracosta*, através destes dois representantes e exploradores. O espírito etnocêntrico e instrumentalista que implicitamente nos reportam através das suas anotações ‘científicas’ denuncia categoricamente um total desinteresse pelo Outro, africano, como um ser humano. A par de coordenadas, descrições e catalogações da geografia,

¹² Texto gentilmente cedido pela autora, intitulado: “As Novas Aventuras de Sandokan ou de Serpa Pinto?” (2000).

geologia, da fauna e da flora, as referências aos habitantes das regiões atravessadas, para fins etnográficos, surge na mesma ordem de factores.

A caminho da fazenda de São Bento do Sul, depois de passado o leito do Coroca, após uma descrição geológica e botânica algo minuciosa, referem-se, da seguinte forma aos habitantes da zona, como se fizessem parte da listagem cientológica do território:

Os habitantes desta pobre zona denominam-se, segundo nos informam, Baximbas, Bacorocas e Bacoanhoca, parecendo que estes são descendentes de cubais, em outro tempo vindos dos Gambos.

A sua simples inspecção e linguagem evidenciam logo estarmos entre gente que próximas relações de parentesco devem ter com as tribos do Sul, isto é, entre indivíduos dessa grande família que alguns autores designam genericamente por Abantu, e que compreende no Sul os Damaras e os Ovambos; tem perto os Batchuanas, e para o oriente o grande grupo Amazulo e Amaxoza, assim como a infinidade de tribos do Sul e margens do Zambeze, conhecidas por Banhungues, Bansuas, Mabzites, Batongas, Banhiais, Bazizulos, Batocas, Machonas, Bassengas, Bararas, Barengues, Macololos Baroundas, Bagoas, etc (Capelo & Ivens: 1998a: 87-88).

Limitam-se, nas suas descrições, a enumerar designações que nada dizem acerca destas pessoas, ou, como no exemplo dado a seguir, ficam-se por descrever os aspectos físicos ou relacionados apenas com observações primárias ou sensoriais, sem qualquer profundidade, interesse ou reconhecimento pela natureza humana:

Um facto muito digno de notar-se nestes povos é o celebrado clique dental, que, eivando-lhes a linguagem, estala em todas as suas frases, ferindo o ouvido do viajante e lavando a crer que, embora não seja esta uma variante da língua nama ou cora dos habitantes de Namanqua e terras do Sul, tem sem embargo muitos termos dela. A numeração difere tanto das línguas do Norte que devemos pô-la aqui para dar ideia (Capelo & Ivens: 1998a: 88).

Em nota (Capelo & Ivens: 1998a: 88), os ‘cientistas – cartógrafos’ deixam uma tradução dos números de um a vinte naquele idioma, como dizem, só “para dar ideia”, ou seja, sem qualquer profundidade na referência que fazem. Também, implicitamente

se denota o primeiro interesse em conhecer ou dar a conhecer a língua do outro que seria a possibilidade de contagem, ou seja, um intuito comercial.

Definindo as “*operações estruturantes*”¹³ do território colonial, Isabel Castro Henriques aponta para a relevância da cartografia no espírito colonialista:

permite dar uma visibilidade inédita ao espaço que se pretende ocupar e permite igualmente definir as condições da sua organização. É como se qualquer território fosse um esboço sem conteúdo, sem vida, redutível a um mapa de papel – plano e liso, delimitado por linhas/fronteiras, preenchido por símbolos e códigos abstractos, vazio de homens, de estruturas políticas, sociais, religiosas, vazio de histórias seculares. A pretendida cientificidade que preside à elaboração do mapa garantiria pois a legitimidade da apropriação dos territórios africanos pelas potências europeias (Henriques, 2004b: 32).

Na narrativa que traça a cartografia de todo este território, representado em *De Angola à Contracosta*, os intuítos de dominação e o espírito etnocêntrico ultrapassam qualquer consideração do africano como ser humano. À luz do positivismo que caracteriza esta época as observações são acima de tudo consideradas “em função dos caracteres somáticos” ou pelas “marcas corporais” que caracterizam, na visão do europeu, os “sistemas culturais “primitivos” – a antropofagia sendo o marcador preferencial da selvajaria africana, mas sobretudo pelas línguas” (Henriques, 2004b: 34).

O mapa é um instrumento de dominação que ilustra o sentido de organização das sociedades ‘civilizadas’ e traduz o objectivo de reorganizar o mundo à sua luz: “O mapa serve assim para “arrumar” as populações indígenas, o “desordenamento” em que se encontravam é substituído pela “ordem” do colonizador” (Henriques, 2004b: 34).

Todo este intuito de cartografar aquela região, fornecendo a futuros viajantes preciosas pistas é algo que cai por terra. A viagem de Pedro Rosa Mendes, aquele futuro viajante demonstra isso mesmo. Neste caso, como aponta Isabel Castro Henriques, “o mapa pode constituir uma ilusão de dominação, como de facto se verificou” (Henriques, 2004b: 33).

¹³ O itálico é da autora.

Ainda, no âmbito da cartografia, outro dos intentos civilizacionais que cai por terra é a construção de vias de comunicação e de transportes. Capelo & Ivens deram-se conta da dificuldade de povoação do interior angolano e sabiam que essa dificuldade seria desde logo um entrave à colonização: “observando a grandeza e amplitude desses rasgados de terreno, que pela sua soberba e altura hão-de ser sempre um obstáculo ao acesso da onda civilizadora para o interior” (Capelo & Ivens, 1998a: 110).

Capelo & Ivens apontavam para a emergência da criação de meios de vias de comunicação naquela região: “A primeira coisa precisa é criar meios de transporte, de outra forma todo o sucesso será impossível. [...] A viação é o objecto capital [...] e vamos ao caminho-de-ferro ou ao trâmuei a vapor, como único recurso para transformar tudo aquilo” (Capelo & Ivens, 1998a: 122).

Como podemos verificar, através da obra de Pedro Rosa Mendes, estes intuitos faliram redondamente. Não só se dissolve a utilidade dos mapas, por caminhos caóticos semeados de minas – com o consequente número elevado de mutilados – mas imiscui-se todo o ideal da sonhada ‘civilização’:

A ponte que atravessava a chana foi dinamitada muito cedo, ainda a guerra esperava estar de passagem, e para lá desta posição a via continua por desminar. Não há tráfego. Não há carros. Não há motores. Não há máquinas. Não há combustível e todas estas faltas se sustentam em circuito fechado (Mendes, 2005: 39).

A promessa de ‘felicidade’ e do ‘progresso’ desaparece na escuridão, “na total inexistência de electricidade” e na falta de condições que comumente se consideram recursos básicos: “água canalizada ou potável, reboco, saneamento, vidros e janelas, comunicações [...]” (Mendes, 2005:43).

O verdadeiro sentido (perverso) da ‘civilização’ – a falta de sentido ético perante a humanidade do Outro e tudo o que em si comporta em termos de subjugação vem à luz, em *Baía dos Tigres*. A um século de distância surgem afinal os seus frutos bem iluminados, mas paradoxalmente visíveis por uma luz negra, o escuro da noite que surge muitas vezes associado a uma humanidade ‘amputada’ por uma cegueira que não permite que uns e outros se vejam mutuamente; pela falta de solidariedade. Os seres humanos surgem como “vultos”, como se houvessem perdido a sua forma, ou talvez a

sua identidade. Note-se que ainda assim Pedro Rosa Mendes insiste na existência de um ‘nós’, rebuscando nos destroços de guerra essa réstia de existência: “Na **nossa** noite não se vê um palmo e vultos procuram vultos – em vão – no momento em que os lamentos estão mesmo ali, do lado de fora do Tata, apenas a um esticar de braço. Ninguém vê ninguém.” E no seguimento desta passagem, a escuridão dá lugar à morte, num território onde parece não haver um caminho para a vida: “Os cânticos invisíveis começam depois a afastar-se de nós [...] Estão a caminhar o luto pela estrada” (Mendes, 2005: 334).

Em *Baía dos Tigres*, a única cartografia possível nesta viagem é a da gente; O único império possível é o interior de si mesmo, trajecto acessível pela evasão que a viagem proporciona fora do tempo: “mentalmente, desbravo territórios que não conheço, voou para um espaço situado fora de qualquer mapa, e, nesse império íntimo, contemplo o tempo em imobilidade completa” (Mendes, 2005: 49).

Não só falhou a ‘civilização’ mas o sentido de humanidade de que é vazia. Um século depois, onde os ‘homens da ciência’ quiseram implantar o seu ideal de ‘felicidade’, deparamo-nos com uma realidade muito distante – um cenário de destruição de corrupção, onde o sentido de futuro é apresentado como algo remoto:

– As crianças aqui brincam com projecteis ar-terra, que têm um palmo e pouco de comprimento e lhes podem explodir nas mãos a qualquer momento porque não detonaram na queda. Uma ficou em bocados com uma coisa dessas há pouco tempo. É um absurdo. Não sei como vão reconstruir isto (Mendes, 2005:145).

3. DE UMA DIFERENÇA LEGITIMADA À DEMANDA DO OUTRO

Um dos aspectos que se coloca aqui em evidência, na comparação das obras de Capelo & Ivens e de Pedro Rosa Mendes, é a forma como os autores justificam (implicitamente) a necessidade de fazer esta viagem e a forma como se dirigem ao leitor.

Capelo & Ivens estavam ao serviço do reino de D. Luiz I, numa altura em que era necessário à coroa portuguesa reclamar direito ao território, a propósito das questões em torno do Mapa Cor-de-Rosa. Neste caso, os autores não se lançam a esta aventura de risco por vontade própria: não se trata de uma aventura pessoal. Os seus motivos são puramente instrumentais. Nem seguem viagem com o intuito de conhecer, em território Outro, a existência de vidas humanas com particularidades próprias. Os seus principais objectivos regem-se por intuitos territoriais e de dominação. Declaradamente, assumem o “irresistível ímpeto de tudo subordinar no planeta terrestre ao domínio do seu querer” (Capelo & Ivens, 1998a: 24).

Capelo & Ivens são uma ferramenta de uma empresa imperialista e seguem viagem com o cunho ideológico do europeu do século XIX: a ideia de ‘civilização’. O acto de dominação parece não causar-lhes qualquer tipo de constrangimento de ordem moral ou ética, até porque, convenientemente, não consideram o “negro” dotado de sentimentos ou pensamentos elevados. Aliás, as considerações éticas eram totalmente sublimadas pela ostentação do prestígio científico. Como refere Alberto Carvalho, “a instrumentalização das ciências assim radicalizada conduz a uma insustentável rasura da ética” (Carvalho.Cristóvão, 2003:151).

Por outro lado, como também aponta Alberto Carvalho, “o lançamento do movimento anti-esclavista, em finais do século XVIII, obedecia a imperativos urgentes de consciência moral. Assim, além das motivações imperialistas que cunham a sua obra, Capelo & Ivens procuram convencer o leitor de que é necessário transformar a “infelicidade” do negro numa vida cheia de virtudes, à luz do europeu. Por isso, dirigem-se ao leitor com proximidade, com retórica, procurando, como se pode ler em muitas passagens, levá-lo consigo “pela mão”, não apenas naquela viagem, mas também levando-o pelo seu encadeamento lógico que tem por fim demonstrar a “inferioridade do negro”. Eis o primeiro passo neste sentido: “benévolo leitor, resta-nos a tarefa pouco fácil [...] de pegar-vos pela mão, e conduzir-vos passo a passo nesta tortuosa vereda por nós trilhada” (Capelo & Ivens, 1998a: 25). Para depois chegarem ao seu objectivo, argumentando a necessidade de dar a conhecer ao “negro” a “prática do bem”: “Mas, leitor, o Negro é a expressão embrionária do sentimento, e na sua rude incompreensão do dever e dignidade faz parênteses em quase todos os princípios da nobilitação humana” (Capelo & Ivens, 1998a: 203). Deste modo, como conclui Alberto Carvalho,

no plano dos factos, exprimia-se a convicção certamente sincera de que seria essencial o impulso dito civilizador europeu para salvar a África do seu estado de «barbárie», mal se suspeitando, por certo, em muitos casos, da injustiça destes propósitos e dos malefícios que eles ocultamente favoreciam (Carvalho.Cristóvão, 2003:152).

Mas quem seria este leitor? Obviamente o público português seria conhecedor da realidade da ocupação dos portugueses em África. Alberto Carvalho sugere, portanto, que o público-alvo da obra *De Angola à Contracosta* seria estrangeiro (Carvalho.Cristóvão, 2003:160), o que faz bastante sentido se tivermos em conta a data da publicação, em 1886, pouco depois da Conferência de Berlim ter decorrido entre 1884 e 1885.

A presença e as acções de Capelo & Ivens em território alheio são justificadas e legitimadas pelos seus ideais de dominação e por uma postura etnocêntrica. A sua visão do Outro baseia-se em comparações com aquilo que lhe é familiar no seu próprio mundo. Capelo & Ivens, como representantes de uma empresa imperialista, não são capazes de se distanciar dos valores que constituem a sua própria sociedade, atribuindo por isso um valor pejorativo, carregando com estranheza e rejeição o que observam, o que é diferente de si.

Por seu turno, a viagem de Pedro Rosa Mendes é uma aventura pessoal. Dá-se por sua livre e espontânea vontade. No entanto, estará implicitamente em causa um motivo igualmente colectivo? Será essa sua “nenhuma razão” que o leva a partir; “a mais nobre de todas” precisamente porque parte ao encontro do Outro, numa atitude despojada, de reconhecimento? Esta nobre razão que o leva a lançar-se nesta aventura é à partida uma das questões mais demoventes na sua obra. Em *Baía dos Tigres*, quando é interrogado no Calai pela UNITA acerca do motivo da sua viagem, o autor, na qualidade de narrador responde. “É para conhecer gente”. Os inquiridores, ao insistirem numa resposta aparentemente menos vaga, querendo saber se está ali para algum tipo de investigação, acrescenta: “ – Não, estou em viagem. É diferente. A trabalhar para mim. As pessoas contam histórias. Já disse que não estou em serviço do meu jornal. Nem me interessa o processo de paz” (Mendes, 2005: 104).

O autor mantém-se, na maior parte das páginas por onde se percorre esta viagem, em silêncio, escutando o Outro. O que levará à questão: – O que nos diz este silêncio? O

autor é quase sempre ausente do seu próprio texto, anula-se a si mesmo para voz à população, a cada habitante, propondo assim um diálogo em aberto entre estas pessoas e o leitor, reportando a sua experiência. Um dos passos mais significativos entre a obra de Capelo & Ivens e a de Pedro Rosa Mendes é precisamente esta dimensão antropológica (segundo uma visão actualizada) e ontológica que há um século atrás era inexistente, como já foi demonstrado.

A viagem de exploração de Capelo & Ivens que também incluía o objectivo de proceder à etnografia dos africanos daquele vasto território revela apenas descrições vagas e inexactas sobre os costumes africanos e incide sobretudo numa descrição dos aspectos aparentes, visíveis, ou baseados no que os seus sentidos captam, o que caracteriza o sentido de positivismo da época. Fernando Cristóvão contribui para a contextualização desta mentalidade extremamente influenciada pelo século das Luzes e da *Encyclopédie* que atribuíra à ciência um grande prestígio, nomeadamente no domínio da Botânica, da Zoologia e da Antropologia:

especialmente desde que Lineu propôs, no seu *Systema Natural* (1735), a classificação por géneros e espécies, ordens e classes, e introduziu a nomenclatura binária para identificar qualquer espécime. A invenção do microscópio, entretanto, tinha aberto novas possibilidades de análise que eram agora postas à prova.

Entretanto, também a Antropologia se renovava e actualizava. Se todo era mensurável e classificável em géneros e espécies, e os homens se revelavam semelhantes ou diferentes na cor da pele, no cabelo, na forma do crânio e outros caracteres somáticos, porque não se havia de submeter o animal humano à mesma taxinomia e às mesmas leis evolutivas? (Cristóvão, 1999: 47).

Esta era precisamente a atitude de Capelo & Ivens, como *homens da ciência*, que submetiam o *animal humano* ao seu olhar presumidamente científico, como se não houvesse nada no Outro tangível à sua compreensão como Homem. Isto relaciona-se com o que já foi dito anteriormente sob o ponto de vista da sensação de exotismo, em relação à construção da alteridade pela via antropológica, o que resulta na sua falência, à luz daquela época, pois “hoje, a Antropologia julga inaplicável à espécie humana o conceito de raça” (Cristóvão, 2003: 285).

Esta construção do Outro pelo sentido de animalidade é bem visível em *De Angola à Contracosta*. Referem-se assim ao “companheiro negro” como a uma “verdadeira gazela volúvel” (Capelo & Ivens, 1998a: 78-80); Comparam o seu aspecto com o de animais, como neste caso, referindo-se ao penteado das mulheres da Bavela: “novo e original penteado das mulheres, que parece terem ido buscar o modelo na configuração da cabeça de elefante” (Capelo & Ivens, 1998a: 160); Em vez de homens, Capelo & Ivens descrevem-nos “raqúiticas criaturas”, no caso dos *Bushmen* (Capelo & Ivens, 1998a: 190); Associam a imagem dos grupos de homens à de animais, como “bando de homens” (Capelo & Ivens, 1998a: 294), ou como nesta passagem em que parecem descrever aspectos da fauna, referindo-se ao instinto de fuga dos animais e dos vestígios por estes deixados: “As mulheres sobretudo, ao pressentir-nos, fugiam, parecendo uma nuvem de pássaros, só deixando sinais da sua presença pelas pegadas no movediço lamaçal” (Capelo & Ivens, 1998a: 264).

Também, nas suas considerações finais em que catalogam o africano por tipos e fazem comparações entre estes, referem-se do seguinte modo aos *Bushmen*:

Os lábios acompanham naturalmente a saliência das maxilas, que são alongadas, menos espessas que as da maioria dos Negros, e raramente se justapõem. O seu bordo extremo de aresta viva, o que faz lembrar a boca simiana; os beiços carnudos boleados dos outros africanos não representam este carácter animal dos Acas (Capelo & Ivens, 1998b: 239)

Também é de referir o tratamento dado aos carregadores, membros da caravana. Quando algum ‘companheiro’ tem a infelicidade de cair na exaustão total tem a mesma consideração que teria um boi cavalo. É simplesmente deixado para trás, abandonado muito provavelmente à morte: “abandonámos neste lugar um outro homem, por incapaz de caminhar” (Capelo & Ivens, 1998a: 254).

O método científico em que se baseava a descrição de Capelo & Ivens não era suficiente para os levar a ter uma visão mais profunda do Outro. Alberto Carvalho aponta também para este facto:

O conhecimento dos seres humanos nos seus espaços e tempos não acompanhava [...] esta progressão das ciências, atraso por isso também repercutido no olhar que continuaria fixado na

exterioridade da vida das populações, alheio à descrição compreensiva das formas de cultura próprias (Carvalho.Cristóvão, 2003: 156).

Assim, as considerações dos exploradores dizem respeito principalmente ao aspecto físico ou à aparência. Por outro lado, os aspectos culturais do africano aparecem descritos com superficialidade, com suposições, aliás pelo pouco tempo e interesse que Capelo & Ivens se dedicam a tentar compreendê-los, como o seguinte exemplo pode demonstrar, poderíamos mesmo falar de uma cegueira perante o Outro como ser humano:

Os habitantes, apesar do pouco tempo que entre eles nos demorámos, pareceram-nos semelhantes aos de Cunhama e gente do Vale, o que supomos de resto estar certificado (Capelo & Ivens, 1998a: 188).

Posto isto, seguem o seu caminho, na ânsia de chegar ao seu destino e de cumprir a sua missão.

Pedro Rosa Mendes aprofunda e abre o que está por baixo desta pele visível indo além do meramente palpável sem qualquer pretensão de ali fazer algum tipo de ciência. Abre as portas para o humano, para o ser na sua existência particular, através da sua voz que nos conta as suas histórias e nos fala acerca dos seus sentimentos e de ideologias próprias. De alguma forma, vai ao encontro de si mesmo, em tom colectivo: talvez para trazer para ‘cá’ as vozes que nos falta ouvir para melhor compreendermos a identidade portuguesa e o seu contexto histórico, do qual esse Outro africano não deve nunca ser excluído. Isso seria o equivalente a negar a diversidade do mundo em que vivemos.

Este encontro que Pedro Rosa Mendes nos reporta permite que o leitor conheça as histórias pessoais que habitam os dramas de uma guerra que parecia não ter um fim. Não apenas nos revela aspectos da história e da cultura desse Outro, mas permite-nos aceder às histórias de vida e a uma dimensão pessoal de partilha de vivências. Esta dimensão é o que nos faz próximos. Estas vozes das pessoas que nos contam os seus desencontros, os seus amores negligenciados pela guerra... Vemos, assim, como o sentido íntimo do que é humano se desvela sob a capa de horror que é aquele cenário de guerra.

Como leitores, ficamos então a conhecer a história de Tota e da única mulher que verdadeiramente amou: “Foi ele que a salvou, no dia em que a guerra o obrigou a dar a sua vida por ela. Há escolhas assim, que deixam um homem a pairar para sempre sobre o passado” (Mendes, 2005:223); do assassinato do casal Marcelino, mortes “absolutamente inúteis e só atingiram quem os amava” (Mendes, 2005:290); da mulher da Beira, chegada a Tete em 1969, que deixa transparecer os infortúnios de uma ideologia racista: “Agora queria ser feliz com o homem que amo. Mas a cidade não deixa. Homem branco e mulher preta, está bem. Mulher branca e homem preto, não pode ser. Tete é como quando cá cheguei. Não houve independência para a cor da pele” (Mendes, 2005:326-327); ou conta-nos a história das mulheres que “saíram das aldeias que foram queimadas, destruídas” e “perderam os laços sociais [...] juntaram-se a outros homens [...]. Agora eles foram e elas, sós, com os filhos, nada mais têm, nem mesmo existência legal (Mendes, 2005:349).

Contrastando redondamente, a descrição assumidamente “monótona” do percurso da expedição de Capelo & Ivens está repleta de observações superficiais baseadas meramente na aparência dos povos que encontram no caminho. Os autores passam levemente de um parágrafo em que descrevem a fauna e a flora para outro em que descrevem a aparência dos habitantes daquelas regiões, como se tudo se tratasse do mesmo. E assim seguem caminho, “ora filosofando sobre o carácter primitivo do africano ora deslumbrados ante as cenas da natureza” (Capelo & Ivens, 1886a:148).

Também a este respeito é de notar que são raras as vezes que procuram o contacto directo com as populações. Este contacto é feito através de intérpretes que nem sempre possibilitam a comunicação. Demonstram respeito pelo outro, meramente por estratégia diplomática, mas as suas notas e observações revelam o tom jocoso e depreciativo com que consideram os hábitos e as práticas africanas.

Ao entrarem no território de Muene N'Tenque, Capelo & Ivens são convidados para a “cerimónia de troca de sangue”. Ao anuírem, sob pena de tornarem desagradáveis, descrevem todo o processo como uma “extravagante cerimónia”, “cenas ridículas” que não chegam a compreender, pois não se libertam da necessidade de uma relação de semelhança. No final, quando surgem os festejos, lançam-se a um novo comentário depreciativo: “Estrondosa gritaria dos homens e mulheres, postados da parte de fora, anuncia aos montes e vales [...] que terminara a festança, substituindo assim com os

seus guinchos, e, originalmente, o muito velho foguetório europeu” (Capelo & Ivens, 1998b:42).

Nos casos raros em que é possível uma comunicação directa através da língua do explorador, esta acaba por ser também um aspecto desvalorizado. Trinta, “que estropiava a língua de Camões pelos matos” (Capelo & Ivens, 1998b:52) conta-lhes a descrição de um combate naval na lagoa Quiconja. Capelo & Ivens tornam-se depois os narradores desta história que oferecem ao leitor, mas apenas “depois de corrigida e mais acomodada ao paladar europeu” (Capelo & Ivens, 1998b:62). Verifica-se assim o total desinteresse e ausência da voz do Outro.

Noutros casos este desinteresse e essa desvalorização são mais explícitos, “pondo sempre de prevenção o exagero” (Capelo & Ivens, 1998a: 117):

Os indígenas propendem, mais decididamente ainda que os viajantes, para ampliar as suas narrativas, levando-se pela imaginação até ao inverosímil com extrema naturalidade” (Capelo & Ivens: 1998a: 116-117);

Esta declaração da boca de um preto do mato não nos mereceu grande confiança, pois o gentio, por andar sempre fugido, parecia extremamente tímido e pouco disposto a qualquer tentativa audaciosa” (Capelo & Ivens, 1998a: 264);

[...] não oferece originalidade a história, nem crédito deviam valer as indicações do negro” (Capelo & Ivens, 1998a: 265).

Pedro Rosa Mendes refere-se a essa capacidade imaginativa, valorizando-a, o que sobressai na entrevista que faz ao director da rádio Vorgan. Este diz-lhe: “Esta guerra fez dos angolanos pessoas com uma vontade de perspectiva de vida muito elevada. Há uma imaginação extremamente grande” (Mendes, 2005: 360). Neste sentido, recorda um caso quando, a propósito, falam de um ferreiro-chefe:

O mesmo ferreiro-chefe explica como resolveram «o caso de uma roda de pneu para uma bicicleta de um irmão paralítico diminuído físico»: um pneu de carro avariado, a que se descascou o trilho, depois cortado à medida de reparar a roda. Adaptação também com a charrua, usando carros avariados que partem [...] (Mendes, 2005: 363).

Esta imaginação poderosa pode ser invocada no sentido que Boaventura de Sousa Santos lhe dá no âmbito da noção de utopia: “é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar” (Santos, 2000:332).

No caso de *Baía dos Tigres*, a cultura do Outro não surge apenas como valorizada, pela disponibilidade, tempo e espaço que o autor lhe confere na sua obra, mas também, como se verifica numa das passagens, Pedro Rosa Mendes procura imitar uma das técnicas do Outro.

No Cuito Cuanavale, um ancião, Artur, “retirou um graveto das chamas para riscar a areia”. Assim lhe contou as suas histórias: “Nós, ganguelas, comunicávamos por desenhos. [...] São feitos na areia” (Mendes, 2005: 38). Do mesmo modo conta-lhe também a história sangrenta da “pior batalha da guerra civil”, nos anos 80: “Entrámos num desenho novo. – «Pólvora.» É isto. Artur desenhou” (Mendes, 2005: 39) Mais adiante, no *Cuando Cubango*, Pedro Rosa Mendes procura recuperar os ensinamentos daquele ancião: “Ensaio desenhos ganguela no chão, com pauzinhos” (Mendes, 2005: 80).

Supera-se, no caso de *Baía dos Tigres*, por comparação com *De Angola à Contracosta*, um “apetrechamento emocional e cognitivo limitado”, por referência à mentalidade do século XIX, “dependente dos utensílios, dos dados da época e das convicções culturais”, como aponta Alberto Carvalho (Carvalho.Cristóvão, 2003:157). Nesta passagem de quase um século, para a obra de Pedro Rosa Mendes, não só assistimos a uma abertura ao diálogo, a uma partilha de mundividências, como se procurou demonstrar, mas também um interesse na cultura do Outro que resulta inclusive, na apropriação de técnicas ou de modos de expressão do Outro para Si mesmo.

4. MODALIDADES DISCURSIVAS: ENTRE A ALTIVEZ E O DESPOJAMENTO

Capelo & Ivens arrastam consigo mais de uma centena de homens contra a sua vontade que, em desespero, procuram fugir, levando consigo uma parte da volumosa carga,

enquanto outros morrem de fome, de pneumonia, de exaustão... Outros, ainda, desaparecem, simplesmente. Os exploradores encontram-se sempre numa posição vantajosa, ativa, ainda que nos momentos mais penosos da viagem, contra o clima, a fome, os ataques de insectos, sejam severamente penalizados. Tormentos facilmente esquecidos perante “uma mesa bem fornecida e o subsequente doce considerar perante uma chávena de café e um cachimbo carregado” (Capelo & Ivens: 1998a: 116-117).

Em vários momentos parecem encontrar-se em pleno passeio de ostentação da volumosa caravana. Perdem-se em momentos de lazer e de caça, como referem: “Duas rolas, cinco galinhas e uma gazela [...], eis o fruto do nosso passeio” (Capelo & Ivens, 1998a: 157); Os seus estudos científicos são alternados pela ligeireza dos momentos de diversão: “uma série de observações astronómicas, magnéticas e meteorológicas, a que acrescentámos uma excursão geológico-botânica e um exercício de trio ao alvo” (Capelo & Ivens: 1998a: 86).

Não poderiam faltar os momentos de contemplação a estes viajantes vindos do “mundo que pensa” (Capelo & Ivens, 1998a: 83), sendo o cachimbo o ‘instrumento’ predilecto para estas pausas de cogitação em pleno sertão: “fumávamos em comprido cachimbo, contemplando reflexivos o céu africano” (Capelo & Ivens, 1998a: 249).

Não esquecem as recomendações dadas aos seus semelhantes europeus que futuramente viriam a ocupar ou a viajar, tal como os seus congéneres, pela vastidão daquele território cheio de promessas: “Até agora, a parte do país percorrida, frequentada de europeus, apresenta-se ao leitor pitoresca e limpa de obstáculos, por onde o viajante despreocupado pode transitar de luva e *badine* (Capelo & Ivens, 1998a: 181).

Exceptuando os momentos em que os exploradores ostentam o seu “ar correntemente zombeteiro” (Capelo & Ivens, 1998a: 42) passam algumas privações e dificuldades por falta de alimento ou por cansaço, ou pelas adversidades que a natureza lhes impunha. Mas, sempre que possível, apesar da distância a que aquela viagem os ia levando, regressam às suas actividades lúdicas e ao ócio, valores da tão prezada ‘civilização’. Distinguem-se por um sentido de altivez e de superioridade, o que se coaduna com a “ideia de presunção «rácica» dos autores” ou de “snobismo civilizacional” (Carvalho.Cristóvão, 2003: 173).

Esta postura de demarcação de uma superioridade em muito se prende com o “olhar de racismo” caracterizado por Fernando Cristóvão, que é “construído a partir das diferenças antropológicas, de que se tiraram graves ilações sociais e morais, pretensamente científicas” (Cristóvão, 2003: 280).

Numa época que decorre do século da razão, toda a credibilidade do conhecimento era atribuída a uma ciência baseada numa mentalidade enciclopedista e extremamente influenciada pelas teses de Darwin, sobre a evolução das espécies. Os ideais positivistas do século XIX germinavam nas enciclopédias de Diderot ou de Berthelot onde a ‘raça’ humana era apresentada numa escala evolutiva desde o ‘selvagem’ ao ‘civilizado’, sendo este último considerado o único capaz de produzir cultura. Surgem, desta forma, ideologias apoiadas nestes pressupostos. É assim que “o racismo vai ser determinista, fixando inapelavelmente as pessoas a uma raça superior ou inferior” (Cristóvão, 2003: 280), aliando-se desta forma, como fundamento ideológico, a uma empresa economicista, colonial, que ganhava, assim, a legitimidade de dominação do Outro com fins de ocupação e exploração do seu território.

Capelo & Ivens, os ‘cientistas’, portadores desta ideologia, destacam-se do grupo que os segue naquela missão, fazendo notar a sua superioridade perante os carregadores que suportavam às costas o fardo ostentador de tal empresa:

À sombra da árvore mais próxima, estendidos sobre a relva os quebrados corpos, aguardávamos a chegada dos nossos companheiros, que, arcando sob uma carga de sessenta libras, bem mostravam, pelo suor que lhes escorria pelos dorsos espaduados, a fadiga que os dominava, e, enquanto descansavam ou dormiam, nós fumávamos, deixando deslizar em sossego essas horas de impossível aproveitamento” (Capelo & Ivens, 1998a: 148).

Para ficarmos com uma ideia do peso daquela caravana e da imponência que apresentava, pois havia que transportar todo o material confinado à ciência, aqui segue a longa citação (que é apenas uma pequena parte da listagem total dos artigos enumerados):

Devia contar o nosso pessoal o limitado número de cento e vinte e quatro pessoas, número sem dúvida restrito, mas que não convinha exceder, embora grande fosse o cometimento. [...]

Considerando isto, em lugar de uma centena de fardos de fazenda, dispusemos e organizámos vinte e sete de algodão e riscado; em vez de uma profusão de cargas de missanga, somente uma dúzia de sacos de cinquenta libras; para miudezas, instrumentos e raros presentes três caixas; quatro ditas para o que chamávamos rancho, isto é, chá, café, sal açúcar e adubos ou temperos; e finalmente, uma para artigos de mesa. Duas grandes canoas, uma farmácia, seis cunhetes de cartuchame Snider e dois de nossas armas, duas tendas, um fardo de arame de latão, dois sacos de lona pintada, contendo fatos de flanela, e uma muhamba com artigos de cozinha compunham por assim dizer todo o material da expedição” (Capelo & Ivens, 1998a: 67-68).

Capelo & Ivens distinguem-se, também, no plano comportamental dos seus ‘companheiros’ de viagem através da forma de se alimentarem, pondo em evidência a elegância dos seus preceitos civilizacionais, comendo à mesa: “Nunca na Europa, diante de bem servido jantar, nos sentimos com mais apetite do que em frente da nossa caixa arvorada em mesa, com um singelo guisado em cima” (Capelo & Ivens, 1998a: 156). Contrastam, a seguir, as “inclinações sôfregas do preto”; o modo ‘selvático’ com que os outros, apartados de si, comiam, ansiando por um daqueles momentos entre os seus convivas europeus, com quem partilhar os mesmos preceitos:

[...] domina-o grosseiramente o desejo sensual de ingerir o que vê, trazendo sempre interessado o receio das faltas frequentes.

Então a sós considerávamos também quanto necessários são os convivas, para tomar completo o suave consolo de encher pausadamente o estômago [...] (Capelo & Ivens, 1998a: 156).

Por sua vez, Pedro Rosa Mendes despoja-se totalmente desse aparato colonial: parte sozinho levando consigo apenas uma pequena mochila com latas de conserva, sal, e pouco mais, um gravador, e uma máquina fotográfica, instrumentos que o permitem comunicar e reportar. No seu caso, substitui-se a imagem do explorador pela do repórter ou simplesmente do viajante, pois o único compromisso que tem é para consigo mesmo, numa atitude total de despojamento, o que se verifica pelos seus pertences: “O meu caixote de viveres inúteis: bolachas, dois frascos de compota, um tinto do Cabo, um saquinho de sal.” (Mendes, 2005:75)

Pedro Rosa Mendes move-se neste limite, despojando-se de tudo, até de si mesmo, num “desnudamento até ao *um* inqualificável, até ao puro alguém, único e eleito, isto é, exposição ao outro, sem escapatória possível” [...] (Levinas, 2007:71). Levinas considera o “despojamento” uma condição essencial para se propiciar o encontro com o Outro, tendo em conta o acto doloroso desse “avesso da pele” (Levinas, 2007:71)

E de facto, a atitude deste narrador, repórter, é a de imergir-se na sua viagem que traduz um encontro efectivo. Abre-se a uma situação dolorosa, partilhando o seu sofrimento com o Outro, no frio nocturno, na fome, naquele plano de realidade tão atroz. Despoja-se de tudo, exposto às adversidades, ao ponto de chegar a perder o paladar, até aos confins da sua caixa de mantimentos:

[...] esgravato forragem no fundo do meu caixote de mantimentos. Acabou-se a compota e a última lata de salsichas. [...] Acho que os ratos andaram no caixote. Vou dar o saquinho de sal a alguém; aqui são algumas onças de ouro para o tempero e de qualquer forma perdi o paladar muitos dias atrás. Tenho saquinhos de chá, aquecem-me água (Mendes, 2005: 80).

Afinal, qual é a razão deste encontro, desta disponibilidade para partilhar, aquela vivência no limite do impossível? Levinas poderá adiantar-nos alguma pista para esta questão: “O *para-o-outro* (ou o sentido) vai até ao *pelo-outro*, até ao sofrimento por uma farpa que queima a carne, mas para *nada* (Levinas, 2007:71). Será este “para nada” a “nenhuma razão”, o motivo “mais nobre” que o levou a investir tanto de si naquela viagem?

Isto vai também de encontro às palavras de Mia Couto, na sua definição do que é ser escritor:

Explico-me: o escritor é um ser que deve estar aberto a viajar por outras experiências, outras culturas, outras vidas. Deve estar disponível para se negar a si mesmo. Porque só assim ele viaja entre identidades. É isso que um escritor é – um viajante de identidades, um contrabandista de almas. Não há escritor que não partilhe dessa condição: uma criatura de fronteiras, alguém que vive junto à janela, essa janela que se abre para os territórios da interioridade (Couto, 2005: 59).

Pelas razões até agora apresentadas, *Baía dos Tigres* poderá ser considerada como uma obra de apoio ao estudo de uma ideologia que visa superar o racismo e a ideologia colonialista e etnocentrista. Especialmente quando considerada em comparação com a obra de Capelo & Ivens que visa precisamente o contrário: legitimar a superioridade do europeu perante a inferioridade do africano. Destes contrastes ressalta uma relação iluminante.

Por isso decidi considerar, como o foi referido num dos capítulos anteriores, a obra de Pedro Rosa Mendes no âmbito da literatura pós-colonial, apesar da controvérsia que este termo tem gerado, como refere Shirley de Souza Gomes Carreira: “O prefixo “pós” não nos deixa dúvida alguma acerca do conceito em si. “Pós-colonialismo” pressupõe, com certeza “o que ocorreu, ou ocorre, após o colonialismo” O problema, na realidade, está na origem da ideia de posteridade” (Carreira, 2003: 1).

A necessidade de revisitação de um espaço tanto físico como literário pressupõe o facto de que algo precisa de ser superado, pois

muitos dos usos do saber colonial, assim como das memórias que lhe estão associadas continuam desconhecidas, porventura por permanecerem associados a histórias e trajectórias individuais, sem deixar de reproduzir uma lógica polémica, porque colonial na sua essência (Meneses, 2009:70).

É, pois, neste sentido que a obra de Pedro Rosa Mendes contribui para esta memória, com este tom de proximidade, por oposição a uma postura de altivez, diluindo-se o mundo do Outro no seu, traduzindo a necessidade de recordar em conjunto, por oposição a uma visão unilateral:

Recorda comigo: as bombas chegavam do ar e o ar é em qualquer lado onde procures respirar. Arrombaram as portas, levaram os vidros [...] os inquilinos perderam a certeza de que mundo habitavam. Este o outro, aqui ou Além, o teu ou o meu? (Mendes, 2005: 383)

III PARTE

Na vida dos imperadores há um momento, que se segue ao orgulho pela vastidão ilimitada dos territórios que conquistámos, à melancolia e ao alívio de sabermos que em breve renunciaremos a conhecê-los e a compreendê-los [...] (Calvino, in As Cidades Invisíveis, 1990).

1. DE ANGOLA À CONTRACOSTA E BAÍA DOS TIGRES: UMA CISÃO

A viagem com fim em espaços Outros nem sempre revela uma atitude de reconhecimento por parte do viajante. Em alguns casos, revela precisamente o contrário: o propósito de legitimar a ocupação e a dominação desses espaços, o que pressupõe a negação e a desvalorização do Outro e de tudo aquilo que constituía os traços da sua identidade, da sua cultura, da sua história, religião, língua e das suas formas de organização social. Exemplo disso é o caso que nos é trazido desde o século XIX a partir do relato da viagem de Capelo & Ivens, *De Angola à Contracosta*.

Nesta viagem, perde-se o sentido do imaginário e da aventura pessoal que ilustra a ideia do viajante que parte, temerário e solitário, até aos confins de outros mundos, para se descobrir a si mesmo pela descoberta do Outro, regressando com essa novidade para desmistificar o desconhecido. Capelo & Ivens não agem por si próprios; não agem como sujeitos que cedem ao apelo dessa aventura. São os representantes de uma ideologia instrumental; surgem como os agentes da ‘civilização’. São os portadores de uma visão que nega o potencial da diversidade – uma visão concêntrica em valores e pertenças que correspondem à sua cultura e que são vistas como as únicas vigentes, como fundamento de uma ideologia dominante, etnocêntrica.

É pois esta lógica, o espírito etnocêntrico, engrenagem de tantas tensões e violências, que interessa superar, pois poderá tratar-se de algo actual e que aparentemente soa a algo do passado, aos séculos de conquistas, dominações e violações na ausência dos direitos humanos. É neste sentido que Tzvetan Todorov (1989) intervém com a sua posição bem marcada:

Les barbares sont ceux qui croient que les autres, autor d’eux sont barbares. Tous les hommes sont égaux, mais tout ne le

savent pas; certains se croient supérieurs aux autres, et c'est en cela précisément qu'ils sont inférieurs; donc tous les hommes ne sont pas égaux [...] puisque le fait observer que certains peuples se croient supérieurs et sont en réalité inférieurs m'amène à énoncer un jugement du genre de ceux que je condamne: que les autres sont inférieurs [...] (Todorov, 1989: 23)

O século XIX é o período em que o etnocentrismo encontra a sua expressão mais demarcada e que, no caso português, nos chega por mãos de Capelo & Ivens. O momento da viagem relatada em *De Angola à Contracosta* por estes dois exploradores, em 1884, insere-se num momento crítico – “entre 1820 e 1910, entre o liberalismo e a proclamação da República” (Henriques, 2004b:285) – de instabilidade da coroa portuguesa.

Isabel Castro Henriques assim define este momento da história em que “os interesses que a Europa manifesta em relação à África “ põem em causa a “*pax* portuguesa nos territórios africanos, sobretudo a sul do Equador” (Henriques, 2004b: 187):

Portugal procura multiplicar os sinais da sua europeização teórica durante a conferência de Berlim (1884 - 1885) de onde sai com perdas amplas, mas mantendo o essencial da sua dominação em África. O próprio Mapa-Cor-de-Rosa traduz a tentativa portuguesa de assegurar o mesmo projecto recusando a censura que lhe fora asperamente dirigida na Conferência de Berlim e abrindo o caminho para o *Ultimatum* de 1890 (Henriques, 2004a: 187).

Por um lado, estava em causa o reconhecimento da dita legitimidade histórica da presença centenária dos portugueses em território africano. Portugal pretendia assim justificar o seu direito aos territórios entre Angola e Moçambique, abrangendo toda a área que hoje se denomina a Zâmbia, o Zimbabué e o Malawi, fazendo-se assim a ligação entre o Atlântico e o Índico. Por outro, a necessidade de obtenção de mão-de-obra barata – para dar continuidade ao projecto de exploração das colónias – via-se ameaçada pelo núcleo de abolicionistas que surgiu com o liberalismo do século XIX, decorrente da revolução francesa. Também, num terceiro lado deste triângulo de forças contrárias à acção dos portugueses, a resistência dos africanos à ocupação dos seus territórios acentuava a “perturbação portuguesa” (Henriques, 2004a: 287), já que a Conferência de Berlim colocava em vista um novo direito de ocupação efectiva, o que

veio a alterar o “paradigma de relacionamento entre Europeus e Africanos” (Marracho, 2008: 4).

Como sempre, Portugal procura uma solução por “vias astuciosas”, mais do que pela força – dada a sua fraca potência militar. “É neste contexto que se afirma a criação do *indígena*” (Henriques, 2004b: 287), como contextualiza Isabel Castro Henriques: “Torna-se então indispensável uma operação de re-elaboração da representação do africano: uma nova imagem onde os marcadores da inferiorização do negro sejam imediatamente visíveis e identificáveis para o mais analfabeto dos cidadãos portugueses” (Henriques, 2004b: 287).

O alvo da obra *De Angola à Contracosta*, não era apenas o público português, mas também era o público internacional, pois já desde o século XVIII, mais precisamente depois de 1788, como aponta Fernando Cristóvão, havia sido formada a “Sociedade de África, em Londres, por Sir Joseph Banks, e que impulsionou as grandes expedições tal como as ambições das grandes potências incentivadas pela Conferência de Berlim de 1884 [a 1885] a partilharem entre si a África” (Cristóvão, 2003: 179).

É pois neste contexto que surge a obra de Capelo & Ivens: uma reafirmação territorial e ideológica que pretende fazer face às tensões que punham em causa os interesses da coroa portuguesa em território africano. O que se traduz nas afirmações destes autores, quando se referem à utilidade da sua obra, procurando legitimar os seus propósitos: “transluzir a íntima convicção de que algum merecimento teve o quanto em África fizemos” (Capelo & Ivens: 1998a: 23).

Capelo & Ivens colocam assim em evidência o seu objectivo que corresponde às expectativas da coroa portuguesa de se afirmar como um ‘império’ em concorrência com as nações europeias:

Hoje já ninguém vê na África senão um dos seus vastos quarteirões do mundo, tão próprio à vida como qualquer dos outros conhecidos, tão digno de desvelo como o mais rico dos supracitados, amplo campo de afã comercial, cuja primeira base de segura civilização cumpre ou antes é dever do Europeu explorar, não só no interesse dos seus habitantes, como em proveito do tráfego comum; enfim, de esquecido e oculto que foi, tornar-se-á dentro em pouco opulento, cobiçável e assaz

visitado, transformando-se num grande centro de consumo para todo o excesso da nossa produção (Capelo & Ivens: 1998a: 24).

Os autores manifestam-se, assim, como os portadores desta mensagem política, referindo-se a uma “América” perdida, “de tropical carácter, onde só o preto podia trabalhar com preciso ânimo” (Capelo & Ivens, 1998a:14). É com a perda do Brasil, em 1822, que se torna emergente esta necessidade da coroa de trasladar o seu domínio para o território africano, a fim de assegurar a continuidade da sua expansão económica. Mas os ideais abolicionistas constituíam agora um entrave a este repto. No entanto, como refere João Pedro Marques (2001), os próprios abolicionistas reconheciam a necessidade da escravatura para perpetuar o domínio nas colónias. Aliás,

alguns dos que, na década de 1820, propunham o fim do tráfico faziam-no no pressuposto de que a esse fim corresponderia um reforço da escravidão em África para que a mão-de-obra negra, dirigida pela inteligência europeia, pudesse alimentar o sonhado desenvolvimento de *novos Brasis* (Marques, 2001: 215) .

Contudo, era necessário camuflar este *odioso comércio*, tal como era conotado, pela moral da época, a favor de uma economia em expansão que dependia fortemente do trabalho forçado, principalmente aos olhos da Inglaterra que exercia uma forte pressão internacional para a abolição total da escravatura, de que é exemplo o “Immediate not Gradual Abolition”, em 1824 (Marques, 2001:211). Assim, uma das missões de Capelo & Ivens era a de proceder a uma ‘lavagem cerebral’ do público geral mascarando os seus intentos com *arrependimento*, perante a selvática caça ao homem, aqui colocada como se se tratasse de algo do passado, e propondo os ideais da *liberdade* e da *felicidade*. Tal é colocado nas suas próprias palavras do seguinte modo:

E o branco, procurando introduzi-lo aí [no Brasil], teve de o buscar e perseguir em África, implantando com egoísmo naquela terra infeliz o maior dos flagelos e pondo-lhe o mais sério obstáculo ao humano progresso – a escravatura.

Agora, que da América já não trata, arrependido penitencia-se contrito, posto que interessado, e desse interesse despontou a aurora da liberdade em África e vai breve raiar com todo o esplendor da sua felicidade (Capelo & Ivens: 1998a: 24).

Numa outra passagem em *De Angola à Contracosta* (1998a), Capelo & Ivens insistem em introduzir referências, procurando convencer o leitor desta mudança emancipatória,

como neste exemplo, referindo-se à “capital da província de Angola” (Capelo & Ivens, 1998a: 74):

De longa data desapareceu a escravatura ali, e quando pelo Decreto de 10 de Dezembro de 1836 se proibiu a entrada nas colónias de todos os escravos por mar, e em 14 de Dezembro de 1854 a sua introdução por via terrestre, já na capital da província se não pensava no homem nestas condições (Capelo & Ivens, 1998a: 74).

Apesar da legislação acima referida, correspondente ao decreto de Sá da Bandeira e ao decreto pelo qual foi criada a Junta Protectora dos Escravos e Libertos de Angola, respectivamente, e apesar também de outras tentativas de abolir a escravatura, as forças económicas falaram sempre mais alto e foram encontradas formas de contornar e mascarar a lei. Como tantas outras vezes na história, mudam-se os nomes, altera-se uma imagem, mas mantém-se o seu referente. (Exemplo disso foi a mudança do nome de Cabo das Tormentas para Cabo da Boa Esperança.) No caso que aqui tratamos o escravo passou a ser designado por trabalhador indígena, sob uma máscara legislativa. Havia então que justificar perante este novo prisma a continuidade dos trabalhos forçados. O relato da viagem de Capelo & Ivens representa em grande parte esta campanha que iria trazer essa *boa esperança* aos ‘selvagens’ africanos, transformando-os, pelo trabalho, em seres dignos e civilizados.

1.1. PROPAGANDA COLONIAL: A DESVALORIZAÇÃO DO “NEGRO”

Duras cenas são estas, que o nosso século envergonham!

(Capelo & Ivens, 1998b: 145).

Desde o primeiro momento em que o Homem se depara com a existência do Outro, a primeira tendência é a estranheza, a admiração pela sua diferença; a de olhá-lo em relação à sua própria cultura, em relação à sua forma física, comparando-o com os seus valores, com a sua noção de beleza e com a estrutura organizacional da sua sociedade. Demonstram-no os mais variados textos sobre as primeiras viagens de europeus a terras longínquas, como por exemplo as de Marco Polo que no século XIII percorreu um vasto território na Ásia, na demanda das “diferentes raças de povos e a diversidade das regiões do mundo”, de “todas as enormes maravilhas e grandes variedades das gentes da

Arménia, da Pérsia e da Tartária, da Índia e de muitas outras províncias” (Polo, 2008: 15).

Ainda que o objectivo destes viajantes fosse o de conhecer e dar a conhecer ao mundo todas estas “maravilhas” e novidades, assim como as diferenças em relação ao Outro, como acontece, por exemplo, na Carta ao Rei D. Manuel, de Pero Vaz de Caminha (1500), relatando o “achamento” do Brasil, ou ainda nos relatos de Fernão Mendes Pinto, da sua *Peregrinação* (1614), a sua visão do Outro não era construída na base da rejeição; ou seja, era uma visão etnocêntrica, na medida em que as observações do Outro se baseavam num princípio de comparação pela similitude. Mas, limitavam-se a conhecer e a dar a conhecer a novidade – sem que houvesse um implícito olhar de racismo ou de “má-fé”, como diria Fernando Cristóvão (Cristóvão, 2003: 277). Note-se como é descrito um dos primeiros momentos do encontro com o Outro no relato de Pêro Vaz de Caminha: “Andam nus, nem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto” (Caminha, 1500. 4). Ora, é lógico que apenas para o europeu, o facto de andar nu representava uma “vergonha”, o que era visto como “inocência” – este dado não é exposto com uma conotação negativa.

Denota-se nestes textos uma intenção de comunicar, de proceder a intercâmbios, mas estes são baseados em aspectos elementares, sobretudo no que se refere a trocas de objectos com uma intenção comercial. Vejamos um outro exemplo do texto de Caminha: “Um deles, porém, pôs olho no colar do capitão e começou d'acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro” (Caminha, 1500: 5).

Esta intenção de comunicar, ainda envolta em algum sentimento de estranheza, ou de medo – pois estes homens se deparavam com um mundo desconhecido que não dominavam – pressupõe, ainda que de forma rudimentar, uma atitude de reconhecimento, como nota Maria Alzira Seixo:

A problemática relação entre viagem e conhecimento (toda a viagem, como toda a relação de alteridade, que a viagem também é, implica evidentemente um conhecimento) resulta não tanto do temido ou primário efeito de incompreensão, que quase nunca se produz, como de uma instável relação entre o

desconhecido e o reconhecido; é por isso que a espera, e num maior grau (tanto positivo quanto negativo) a expectativa, atenuam o desconhecido e garantem um princípio, pelo menos esboçado, de reconhecimento, onde o agente dinamizador é, efectivamente, o desejo, ou a sua forma negativa que é o medo (Seixo, 1998: 114).

Ainda a partir de outro exemplo, como é o das viagens de Marco Polo, podemos notar a atribuição de características negativas ao Outro. Este viajante descreve na seguinte passagem uma província “chamada Pasciai”: “Os habitantes adoram ídolos e são escuros de pele; são peritos em artes diabólicas e são gente má. Usam nas orelhas círculos de ouro e prata enfeitados com pérolas e pedras preciosas” (Polo, 2008: 48).

No entanto, o autor revela apenas a sua impressão pessoal que não tem por detrás uma ideologia colonialista ou racista.

Aqui, convém distinguir as noções de colonização e de colonialismo, como bem o faz Fernando Cristóvão:

No que toca à colonização moderna, inaugurada pelos portugueses no século XV, consiste ela na descoberta e conquista de territórios alheios, posteriormente povoados com os objectivos de exploração das riquezas da terra e da evangelização cristã.

Se, em princípio, a colonização devia terminar pela integração ou pela independência, o colonialismo, ao contrário, não só não reconhece um termo de vigência, como cada vez mais se prolonga, enraíza e se globaliza diluindo a sua identidade (Cristóvão, 2003: 265).

Assim se verifica ainda nos dias de hoje o rasto ideológico de uma empresa mercantilista que se aliou à credibilidade e prestígio da ciência do século das Luzes e seguintes para encontrar princípios de legitimação do seu domínio sobre populações e territórios alheios. De facto, “daí às multinacionais dos nossos tempos não se mudou muito” (Cristóvão, 2003: 266).

As viagens do século XIX marcaram assim um corte com o passado. Já não era o sentido de descoberta de um novo mundo que movia os viajantes, mas sim uma missão ao serviço das comunidades científicas, ao abrigo das grandes empresas expansionistas.

Assim como Livingstone, Stanley, Bougainville, Humbolt, Darwin, Cook, Serpa Pinto, entre outros, também Capelo & Ivens arrastaram consigo toda aquela bagagem doutrinária, nas suas viagens. No contexto desta ideologia que representavam, com a convicção de que o “negro” era inferior ao “branco” e de que era necessário a intervenção do europeu, culto e ‘civilizado’ para salvar aquelas “criaturas” do seu estágio de evolução ainda tão próximo de um estado natural, procederam então à aplicação de uma política de desvalorização dos africanos que povoavam as regiões a serem ocupadas. Na pretensão de agirem segundo uma acção credibilizada pela pretensa inteligência da época, não actuaram senão sob uma profunda ignorância acerca das pessoas, das sociedades e das identidades que as formavam, e que tinham uma organização própria, valores próprios, costumes, tradições e uma mundividência própria.

Em *De Angola à Contracosta* podemos encontrar várias linhas por onde se conduziu esta operação de desvalorização do africano:

- a) Por comparação aos ideais de beleza helénicos ou clássicos que representavam o ideal de perfeição;
- b) Pela desvalorização dos hábitos e costumes, quer pela alimentação ou tipo de habitação, quer pelas formas de manifestação cultural como cerimónias e festas;
- c) Pela consideração do africano como não dotado de inteligência e de moral, no que se refere à sua forma de expressão, à língua e ao seu carácter, e à não compreensão das suas crenças religiosas;
- d) Pela aproximação à animalidade que caracterizava um estágio evolutivo primitivo;
- e) Pela desvalorização das suas formas de organização civilizacionais.

Procuraremos, em seguida, dar correspondência às linhas acabadas de definir com exemplos presentes na obra de Capelo & Ivens:

No que diz respeito aos ideais de beleza, é interessante verificar o que refere Adesky acerca do racismo na nossa sociedade actual, pois permite sublinhar a ideia de que os mesmos parâmetros de beleza impostos são idênticos aos utilizados no século XIX:

Esses modos dominantes ocasionam toda a sorte de distorções e prejuízos, como a submissão da população negra a normas estéticas helênicas pelas quais seus membros aparecem como feios e imperfeitos. Tais imagens e representações de conotação negativa tendem a reduzir o negro a um *status* inferior (Adesky, 2006, 107).

Eis uma passagem de Capelo & Ivens, onde manifestam a adesão a estes ideais, descrevendo os seus sonhos felizes de ocupação, a caminho do Sul, depois de terem passado por Huíla:

[...] quão feliz será quem de futuro aí residir, quando pela frescura matutina contemplar das varandas dos pequenos chalés os seus campos dourados pelo amadurecimento do trigo, [...] quando, enfim, ao rosto negro do indígena substituir a rubicunda face, os louros cabelos, a figura graciosa da jovem europeia, que o viajante surpreenderá fugindo envolta na sua matinée e sobraçada de ramos de rosas” (Capelo & Ivens, 1998a: 147).

É curioso o facto de descreverem o ideal de beleza feminina deste modo, parecem descrever Helena de Tróia, pois, ironicamente, parecem não se incluir nesta descrição como europeus, até porque nem as mulheres portuguesas, nem os portugueses tinham tais traços como característicos.

A exaltação deste estereótipo assume proporções brutais numa outra passagem de Capelo & Ivens quando se baseiam na comparação do modelo africano e do modelo europeu. Assim descreviam uma mulher, a quem ‘tipificavam’ de “baquite” que se apresentava diante das suas “pessoas perplexas”:

[...] tais eram as qualidade e afeições desta triste criatura [...] sentimo-nos amesquinados e rebatidos ao nível da animalidade.

Afinal era um ente da nossa espécie, uma criatura semelhante a nós, cujos dotes físicos nos podiam ter pertencido, se acaso a natureza se houvesse lembrado de atirar para a África, em vez de pôr na Europa, os nossos respeitáveis progenitores!

Dêmos graças à Providência, leitor, porque a posse de um tal invólucro em vida seria para o espírito educado ou a imposição do suicídio, ou a fatalidade de uma reclusão perpétua! (Capelo & Ivens, 1998a: 217).

É então que propõem ao leitor justapor os modelos femininos na “escalada da imaginação”:

Era uma dessa jovens graciosas e belas, cujos olhos coruscantes zombam da castidade [...] de louras madeixas inundando, Rafael e Ângelo, pincel e cinzéis jamais reproduziram; boca que diz enigmas, [...] pé ligeiro como a fimbria [...] mulher mágica, centelha divinal [...] Comparai!” (Capelo & Ivens, 1998a: 2017-218).

Os comentários e descrições pejorativos seguem-se na maior parte das vezes em que há um contacto com o Outro: “A sua pele é extremamente retinta, untam com manteiga os cabelos, como os Bandombes do Norte, amassando-os por maneira que o penteado parece uma verdadeira cabaça” (Capelo & Ivens: 1998a: 88).

Em referência ao género feminino, os comentários são de igual modo depreciativos. Mais adiante, ao avistarem uma mulher hotentote, comparam-na com uma mulher *bushman*. Referem-se aos “traços repelentes do rosto”, à “decrepitude prematura”, à “fatal e constante miséria”; considerando-as “vis arremedos da espécie humana”, “indiscritíveis seres”, “parece que foram muito de propósito architectados para permanente insulto à plástica!” (Capelo & Ivens, 1998a: 190)

Isto lembra-nos o caso de Sara Batman, conhecida pela Vénus Hotentote, que, “exibida em Inglaterra em 1814, onde também fora baptizada por um bispo anglicano, é mostrada nua em Paris em 1815, no Jardin de Plantes, junto a uma jaula de animais carnívoros”, como nos recorda Isabel Castro Henriques (Henriques, 2004: 289).

Uma das estratégias para ‘certificar’ a selvajaria dos africanos foi a consolidação da ideia da antropofagia africana, considerada uma prática arcaica e primitiva. “A promoção plena do africano a antropófago marca o imaginário europeu do século XIX e sobretudo do século XX colonial: a África é povoada por ‘pretos primitivos e antropófagos’” (Henriques, 2004: 241). Esta é uma das formas de desvalorização do africano presente na obra de Capelo & Ivens, como podemos ver nas seguintes descrições: “O seu aspecto canibalesco, exagerado por enormes plumas na cabeça, tinha um não sei quê capaz de aterrorizar o mais audacioso” (Capelo & Ivens, 1998b: 65); Ou como neste caso ao observarem os restantes membros da caravana, em torno de uma fogueira, ao esfolarem uma zebra acabada de ser caçada: “mais julgaria estar entre

canibais do que entre homens ao serviço da causa da ciência e dirigidos por europeus!” (Capelo & Ivens, 1998a: 269).

Também a forma como as populações se alimentavam e construía as suas habitações eram alvo de um exame depreciativo. Neste caso as descrições sugerem implicitamente que, pela forma de se alimentarem e habitarem, aqueles eram homens extremamente primitivos. Capelo & Ivens deixam ao leitor as seguintes referências, falando dos povos encontrados até entrar no Humbe: “ocupam sórdidas habitações e alimentam-se de leite” (Capelo & Ivens, 1998a: 148). E seguem com as suas considerações: “Custa a compreender na verdade como esta gente vive, fazendo constituir a alimentação em tal artigo e pequena porção de massa de milho uma vez ao dia, isto é, ao anoitecer, só ingerindo a intervalos a célebre borlunga, garapa feita também de milho” (Capelo & Ivens, 1998a: 149).

Noutros exemplos referem-se a “miseras cubatas” (Capelo & Ivens, 1998a: 159); ou sublinhando a ideia de que as habitações não lhes parecem apropriadas a pessoas: “As suas habitações são miseráveis e sórdidas [...] Um pequeno buraco dá passagem para esses recintos, mais parecendo a forma de um forno do que habitação de gente (Capelo & Ivens, 1998a: 99).

Capelo & Ivens, exploradores e cientistas, depreciavam também todas as cerimónias africanas a que assistem, como já foi referido, nomeadamente o momento em que assistem à “cerimónia da troca de sangue” ou à festa da “festa da *hela*”, que descrevem como “cenas ridículas” ou “estranhas”. O mesmo tipo de atitude revela-se quando assistem a um ritual de adivinhação: “De súbito, o adivinho solta um silvo e, agitando o *bilboquet*, enceta uma dança grotesca” (Capelo & Ivens, 1998a: 321); Concluindo acerca do adivinho em questão: “parece um verdadeiro demónio” (Capelo & Ivens, 1998a: 132).

O africano era também considerado sem inteligência, nomeadamente, sem capacidade para comercializar, como sugere o exemplo: “O Negro recolhe uma bola de borracha, espera o mercador, vende-lha por uma jarda de fazenda, e quem a compra vai-se, ficando ele com até ali estava, ignorando tudo” (Capelo & Ivens, 1998a: 124).

Neste contexto, é de recordar que dentro das políticas de colonização portuguesas, as políticas de educação sempre procuraram dificultar, ou mesmo negar, a educação dos africanos, declarando o limite da sua capacidade intelectual. Acerca deste facto, como sublinha Isabel Castro Henriques, Joaquim Pedro de Oliveira Martins, membro do Instituto de Antropologia de Paris, declara na sua obra, *O Brasil e as Colónias Portuguesas* (1880), que dar formação intelectual a um “preto” seria o mesmo que “ensinar a Bíblia a um orangotango”, e que, portanto, considerar a “educação dos negros” seria uma ideia “absurda” (Martins *apud* Henriques, 2004: 291).

Parece longa esta ‘listagem’ de características negativas dos africanos, enunciadas por Capelo & Ivens, em *De Angola à Contracosta*, mas não termina aqui. Acrescentam-se as suas considerações sobre a falta de moralidade: “Parece que a perfídia e a crueldade são apanágio dessas mesquinhas criaturas, transparecendo exageradamente no coração da mulher” (Capelo & Ivens, 1998a: 159); “Assim se conta de mães que abandonam em plena floresta os filhos, por não quererem carregar com eles, ou que os atiram às feras, para fugirem à morte inevitável, de preferência às pobres crianças; de velhos, enfim, deixados nas selvas ao amparo, por lhes faltarem já forças para acompanhar a caravana de viagem” (Capelo & Ivens, 1998a: 159). (Não era precisamente o mesmo que Capelo & Ivens faziam aos seus carregadores? Abandoná-los à morte quando já não tinham forças ou quando adoeciam?) Note-se que, como quase sempre, estas conclusões são baseadas em observações superficiais, ou baseadas em algo que ouvem contar, no entanto, a mínima suspeita destes dados parece ser suficiente para ser atestada pela credibilidade dos ‘cientistas’: “O pouco tempo que com eles demorámos não nos consente garantir nenhuma destas asserções, as quais de resto podem ser muito verdadeiras” (Capelo & Ivens, 1998a: 160).

Também, a falta de moralidade é apontada no relacionamento entre homens e mulheres¹⁴, centrando-se os autores em apontar a falta de dignidade dos homens, sem qualquer tentativa mais aprofundada de compreender uma dinâmica de relacionamento diferente dos seus costumes:

¹⁴ De facto, a condição da mulher africana nesta época é um tema que merecia um devido aprofundamento. No entanto, não cabendo dos horizontes desta dissertação, deixo aqui, em aberto, esta possibilidade.

pouca estima parecem ter os homens por elas, ou melhor estão nestes inteiramente adormecidos os mais elementares sentimentos de dignidade, pois consideram o adultério como um negócio que, se o esposo suspeita ou tem provas cabais, não pensa em castigar, mas ao contrário, volver em seu proveito [...] provando-se o crime, paga pelo menos um boi” (Capelo & Ivens: 1998a: 88).

E, de um modo geral, Capelo & Ivens concluem: “A ingratidão e a perfídia, essas torpes faculdades tão comuns nas inteligências rudimentares, formam o traço característico do Negro” (Capelo & Ivens, 1998a: 80).

O procedimento de uma etnografia das povoações encontradas ao longo da viagem de Capelo & Ivens revela-se insípida, vazia de humanidade, onde as formas de expressão do africano são sempre menosprezadas, parecendo os autores referirem-se a estas da mesma forma como se refeririam a animais: “Os filhos [...] tiritam de frio, rompendo um charivari de guinchos (Capelo & Ivens, 1998a: 300); Ou como neste exemplo: “trocam-se os gritos e as frases asselvajadas, enfim, vai uma noite pré-histórica!” (Capelo & Ivens, 1998a: 301).

Com vista à conversão dos africanos ao cristianismo, uma das vertentes não menos violentas da acção colonial, também as formas de manifestação religiosas dos africanos eram desprestigiadas, considerando, nestes termos, “os seus perversos corações”:

Entre as crenças estranhas, arreigadas no espírito do Negro, existe aquela – sabem-no todos – de que certos indivíduos têm o poder de adivinhar, e esta triste convicção faz com que nas diversas tribos exista um ou mais desses indivíduos, n’gansas ou adivinhos, que, valendo-se da cegueira dos seus contrêrreos, cometem toda a casta de extorsões e de infâmias! (Capelo & Ivens: 1998a: 130)

Uma vez mais, a interrogação, no exemplo que se segue, demonstra a falta de conhecimento dos exploradores acerca das divindades africanas, mas isso não era suficiente para os demover das suas ‘certezas especulativas’: “Supersticiosos em extremos, falando também do célebre Huco (ente supremo?), têm o conhecido pavor pela lembrança dos mortos e uma grande veneração do gado vacuum.” (Capelo & Ivens, 1998a: 99)

Capelo & Ivens não deixam também de parte as suas considerações que se revelam conhecedoras das teses de Darwin, ‘certificando’ o estado de selvajaria do africano:

Comparando a condição das populações que se agitam pela superfície do nosso planeta, o estado social do selvagem abre, na tendência humana de caminhar para a perfectibilidade, um parêntese, que confunde todos os cálculos, tornando o indígena de hoje a personificação imutável, a expressão fiel de uma das primeiras fases por que passou a raça humana! (Capelo & Ivens, 1998a: 292)

E, finalmente, as formas de organização africanas são associadas a costumes bárbaros, quando não as consideram inexistentes, ou absolutamente desacreditadas: “são as mais infelizes e escravizadas figuras da Terra, a quem uma infinidade de costumes bárbaros e absurdas leis repressivas apertam em férreo círculo no viver quotidiano!” (Capelo & Ivens, 1998a: 291) Num outro exemplo, referem-se também à forma de organização social no território do régulo Musiri nestes termos: “A sua organização política, se pode dizer-se assim, é das mais curiosas e incomparáveis. [...] Não há classes sociais, nem direitos de ordem alguma” (Capelo & Ivens, 1998a: 77). Observação que pressupõe a expectativa de encontrar naquele território uma organização social semelhante à europeia.

Com todas estas considerações acerca do Outro, Capelo & Ivens tinham agora aberto o caminho para um dos principais objectivos implícitos em *De Angola à Contracosta*, além da criação de centros de colonização e da promoção da emigração, com vista também à assimilação, a tónica em que recai a sua obra centra-se em “providenciar de um modo prático o trabalho do indígena. [...] Extinguir a vadiagem do Preto e submetê-lo ao trabalho” (Capelo & Ivens, 1998a: 142). Estavam demonstradas as razões pelas quais os “selvagens” deveriam ser ‘salvos’ da sua condição: “É precisamente pela razão de serem selvagens e bravos que urge primeiro que tudo pensar em submetê-los” (Capelo & Ivens, 1998a: 48).

Ao pôr em evidência o carácter congénito da selvajaria, com recurso às teses da biologia que confirmavam a inferioridade do “negro”, o sistema colonial português encontrou bases para “justificar a imposição de uma ferocíssima disciplina do trabalho” (Henriques, 2004a: 288).

Uma questão que ressalta de esta longa listagem de observações enunciadas por Capelo & Ivens relaciona-se com um sentido de autoridade da razão que legitimou o europeu a decidir por conta própria o destino das comunidades africanas que habitavam aquele vasto território. O que autoriza o europeu a decidir e a formar juízos acerca da forma de vida daquelas pessoas? No contexto da crítica ao etnocentrismo, Tzvetan Todorov coloca esta pergunta do seguinte modo: “Faut-il croire qu’il n’y a qu’une bonne rationalité et que c’est la nôtre?” (Todorov, 1989: 24) É a aceção a este princípio que conduz a uma versão etnocêntrica do universalismo, como refere este autor. Rousseau, no seu célebre *Discours Sur l’Origine de l’Inégalité* (1754) colocou a questão de outro modo, o que por si só oferece uma visão clarificadora: “qui peut mieux savoir qu’eux sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société?” (Rousseau, 1754: 6).

No seguimento do que se procurou demonstrar até agora, será possível concluir que a construção da diferença, com base no racismo é uma questão ideológica, e por conseguinte, institucionalizada. Esta é uma tendência dominante, e nisto, como refere Said, “não há nada de misterioso ou natural”, pois a autoridade “forma-se, irradia-se e dissemina-se; é instrumental, é persuasiva; tem estatuto, estabelece cânones de gosto e valor; é virtualmente indiscernível de certas ideias que dignifica como sendo verdadeiras, de tradições, percepções e juízos que efectua, transmite e reproduz (Said, 2001:22).

No que diz respeito à construção institucionalizada da diferença com base na rejeição, também Rousseau é bastante claro:

Je conçois dans l’espèce humaine deux sortes d’inégalité; l’une que j’appelle naturelle ou physique, parce qu’elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l’esprit, ou de l’âme, l’autre qu’on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu’elle dépend d’une sorte de convention, et qu’elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d’être plus riches, plus honorés, plus puissant qu’eux, ou même de s’en faire obéir. (Rousseau, 1754: 18).

Também, tendo em conta a comparação com outro tipo de narrativas de viagem anteriores ao século XIX, comentadas no início deste capítulo, em que a marcação da diferença perante o Outro surgia na base da constatação e das impressões pessoais dos autores e não na base de rejeição, podemos frisar o facto de a marcação da diferença de cunho pejorativo ou racista ser institucional, fruto de um aparelho ideológico de fundo essencialmente mercantilista.

Neste contexto, Isabel Castro Henriques refere: “Parece-nos indiscutível que a história não conhece nenhuma política de dominação que não tenha sido justificada por uma mitologia, uma ideologia, uma filosofia ou uma religião” (Henriques, 2004a: 262). E, de facto, a política colonial portuguesa, no intuito de legitimar a sua dominação do território africano e das povoações ali existentes aliou-se a uma ideologia, estabelecendo cânones de superioridade, de beleza e de conteúdo moral com consequências perversas, que hoje são inquestionáveis e ainda latentes nas mentalidades actuais, como, aliás, sublinha Isabel Castro Henriques:

E como não ver que na Europa e na África se mantêm as consequências da longa história do enselvajamento africano, que é apenas um dos aspectos do enselvajamento geral ao qual a Europa não foi ainda capaz de renunciar e do qual os africanos continuam sempre a ser tanto vítimas como herdeiros? (Henriques, 2004a:269).

É neste sentido que Todorov identifica os perigos do espírito do etnocentrismo: “l’identification de toute la société à un seul des groupes sociaux” (Todorov, 1989: 21). O que no caso do colonialismo português desencadeou uma série de tensões que hoje ainda subsistem, decorrentes de uma ‘razia’ na construção das identidades, quer africanas – consoante os seus próprios valores culturais e sociais –, quer portuguesas – pela deformação de mentalidades e processo de desinformação que sustentou.

Também, está em causa a construção da identidade portuguesa, tendo em conta a maioria dos cidadãos alheios à vida política, durante o sistema ditatorial, e, portanto, passivos perante a realidade sublimada pela ideologia colonial que se prolongou exacerbadamente até quase ao final do século XX. Aquele sistema impunha a

construção de mitos, de imagens, de ideias, e de noções articuladas e organizadas de forma a constituírem-se em sistema

lógico, estruturado, convincente, passível de ser assimilado pelas populações não só portuguesa como também africana, e, assegurando a sua própria reprodução (Henriques, 2004a: 302).

O que contribuiu também para a uma deformação da mentalidade portuguesa foi a construção de uma imagem *benevolente* do português perante o africano, ideia alimentada pelas teses do Luso-tropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freire. Igualmente, a exaltação do heroísmo português e a disseminação da ideia de “missão civilizadora” em África, também a realização dos processos de assimilação e de mestiçagem contribuíram para alimentar a ilusão da “inexistência de racismo nos portugueses” (Henriques, 2004a:303).

Estes aspectos que marcam a ideologia colonialista e que foram recuperados por Salazar remontam ao século XIX e, aliás, encontram-se inscritos na obra de Capelo & Ivens, *De Angola à Contracosta*. Com referência à exaltação do heroísmo português, podemos ler no capítulo correspondente ao “Esboço Histórico” (Capelo & Ivens, 1998a: 29) como os autores procuram enquadrar a sua obra nessa “vasta *epopeia* dos descobrimentos”. Ideia também presente noutras referências, como relativamente aos feitos dos portugueses em África e no Oriente, a que os autores fazem menção: “a exposição dessa *epopeia* sem igual, de que deixámos o vínculo em gloriosos padrões por todo o mundo” (Capelo & Ivens, 1998a: 29). Também se referem deste modo ao *humanitarismo* da acção civilizadora: “Civilizar a África Central, somente impulsionado por um pouco vulgar afecto humanitário, somente movido pelo original desejo de fazer a felicidade do Negro [...]” (Capelo & Ivens, 1998a: 49).

Como conclusão deste ponto, veremos como Todorov desconstrói a lógica etnocêntrica baseada num suposto sentido de universalidade a que pretensamente as teses colonialistas procuram aceder a partir dos ideais humanistas expressos por Capelo & Ivens no exemplo anterior:

L’ethnocentrisme est pour ainsi dire la caricature naturelle de l’universalisme: celui-ci, dans son aspiration à l’universel, part bien d’un particulier, qu’il s’emploie ensuite à généraliser; et ce particulier doit forcément lui être familier, c’est-à-dire, en pratique, se trouve dans sa culture (Todorov, 1989: 19).

É assim que, no caso do etnocentrista, qualquer ideal de universalismo cai num redondo engano, pois é um ideal que não abre a sua visão ao que realmente é universal: a diversidade humana que a par da diversidade biológica é uma condição *sine qua non* da existência. Neste contexto, é interessante a referência que Mia Couto, “biólogo por formação” faz ao sentido que a noção de diversidade deve tomar:

Essa habilidade em produzir diversidade, esse é o segredo da nossa vitalidade e das nossas artes de sobrevivência. Temos que saber manter essa capacidade – agora no plano cultural e civilizacional – para respondermos às novas ameaças que sobre todos nós pesam. As saídas que nos restam pedem-nos não o olhar do lince mas o olho da mosca (Couto, 2005: 157).

Uma alusão, portanto, a um olhar multidireccionado ou pluralista.

No final desta viagem, de Angola à contracosta, nada muda na mentalidade dos viajantes, pois a ignorância que têm em relação ao Outro é equivalente à ignorância que têm de Si mesmos, julgando-se homens de razão, julgando-se sem necessidade de autoquestionamento: É assim, definido por Todorov, o espírito do etnocentrista: *Il croit que ses valeurs sont les valeurs, et cela lui suffit; il ne cherche jamais véritablement à le prouver* (Todorov, 1989: 20).

1.2. A VIAGEM: UM MOVIMENTO DE UM PARA O OUTRO

Como temos vindo a procurar demonstrar ao longo deste trabalho, a questão colonial é um assunto longe de estar resolvido, daí a sua necessidade de revisitação crítica da parte de autores portugueses, como de autores africanos de expressão portuguesa. Neste sentido, Maria Paula G. Meneses aponta para a necessidade de “questionar continuidades coloniais no presente” que “passa pelo revisitar, ao espelho, dos longos e complexos processos que constituem a questão colonial (Meneses, 2009: 71).

Este *questionamento* ou esta *revisitação* “ao espelho” pressupõe um processo de reconstrução identitário que implica uma reconstrução das memórias, em parte perdidas nos meandros do grande *silêncio* colonial e no caos das guerras da independência das ex-colónias, seguidas por longas décadas de guerra civil. Não será por acaso, que, neste contexto, Pedro Rosa Mendes, na sua obra *Baía dos Tigres* refere a “destruição do

espólio das bibliotecas do Huambo” que “começou em 1993”, cuja documentação histórica “possibilitava a leitura de todo este século no Planalto, e mais para trás” (Mendes, 2005: 299-300).

Ana Margarida Fonseca, no seu artigo “Testemunho(s) e Memória(s)” menciona esta necessidade, na área da literatura, da reconstrução das visões históricas com espaços e tempos comuns entre Portugal e África:

trata-se de uma reconstrução da mesmidade que durante as últimas décadas se tem visto descontextualizado dos traços comuns da a história de Portugal e África, da guerra dos movimentos de libertação e da guerra civil – realidades que parecem tão distantes à nova geração (A.A.V.V., 2000: 180).

Esta “reconstrução da mesmidade” encontra em *Baía dos Tigres* um espaço privilegiado, na medida em que a obra se poderá situar num campo de renovação da literatura de viagens, pois procura superar o olhar instrumentalista das viagens do século XIX, voltando-se a assentar num novo princípio de descoberta – onde o choque inicial perante a realidade do Outro já não é o de maravilhamento por um novo mundo, que nos foi trazido até nós pelos relatos de viagens anteriores à expedição científica, mas um choque negativo pela dor, pelo sofrimento e pelas causas da desumanidade, pondo a descoberto uma realidade incómoda.

Partir ao encontro do outro implica uma deslocação. Um movimento não apenas espacial e temporal, mas uma saída de uma zona de conforto – uma abertura ao que não é familiar. A noção de viagem cabe aqui não apenas como um acto físico, o de percorrer espaço e tempo, é também um gesto, a metáfora do movimento de um para o Outro; um movimento traduzido em igualdade, na liberdade de o Outro existir por Si mesmo; um movimento traduzido também em afectos, de como o é exemplo a viagem e a obra de Pedro Rosa Mendes. Assim, tão bem o demonstra esta passagem, relatando o seu encontro com Justino, em Lichinga, na procura de perscrutar o Outro, contanto a nós leitores a história pessoal e o drama deste alguém com quem se cruza e com quem partilha mundividências:

Justino pediu um cigarro. Eu não fumo. Deixei-lhe um maço.
– Obrigado.

Uma brasa igual ao «rec» [do gravador] acendeu-se no contacto do primeiro fósforo, diminuiu depois. Havia um mocho nas pausas de Justino e uma respiração de bebé lá dentro nas suas costas. [...] Justino nasceu a 5 de Abril de 1941 em Morrumbene, Inhambane. Foi colega de cela do escritor Luís Bernardo Honwana. Aprendeu a escrever sonetos. O primeiro que fez foi para descrever a paisagem do planalto de Mavago. Aprendeu a ler e traduzir inglês, apenas pelos livros. Aprendeu sempre sozinho. Aprendeu tudo. Depois de fugir, passou de prisioneiro a não-pessoa. Quando o conheci, não existia legalmente porque não tinha qualquer documento reconhecido pelo Estado que ajudou a fundar (Mendes, 2005: 36).

Esta identidade não oficial de Justino, que teria integrado as forças da FRELIMO, retrata o contexto histórico-político da guerra entre os guerrilheiros deste movimento de libertação de Moçambique e as forças portuguesas. Com isto, Pedro Rosa Mendes, nesta sua obra, não só recupera uma parte da história entre africanos e portugueses, desde o ponto de vista dos primeiros, mas também retrata o sentimento de desilusão perante um Estado que Justino ajudou a fundar, mas que não o reconhece. Sentimento que se encontra também tão claramente expresso no romance histórico *A Geração da Utopia*, de Pepetela (2007). Este autor, que foi guerrilheiro em Angola e representante do MPLA, refere-se assim a esse sentimento:

Costumo pensar que a nossa geração se devia chamar geração da utopia. [...] Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições [...] fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. E depois, tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. [...] Cada um começou a preparar as bases de lançamento para esse poder, a defender posições particulares, egoístas. A utopia morreu (Pepetela, 2007: 234).

Por outro lado, o encontro com Justino (supracitado) que não tem uma identidade reconhecida, oficial, reforça a ideia, que temos vindo a demonstrar, de que se trata de um encontro entre duas pessoas, dois sujeitos, antes de mais. Mais do que um encontro entre um português e um moçambicano é um encontro entre dois seres humanos, o que sublinha o carácter ontológico desta situação de alteridade, dimensão que *A Baía dos Tigres* permite abrir.

A personagem de Justino é um exemplo, entre outras, em *Baía dos Tigres* que nos permite contextualizar uma parte da história do pós-25 de Abril, neste caso, em Moçambique. João Paulo Borges Coelho (2003) dá-nos o seu contributo para a compreensão deste momento histórico que se refere ao “internamento em campos de reeducação”, destinados às “forças africanas comprometidas com o antigo regime colonial”, onde “entrando como inimigos do povo deveriam sair, após um processo de limpeza” (Coelho, 2003: 190-191). Este autor moçambicano refere um momento simbólico deste processo que “foi o ajuste de contas mediático e urbano conduzido pelo presidente Samora Machel e que ficou conhecido como a «Reunião dos Comprometidos» (Coelho, 2003: 191).

É neste contexto que surge a personagem de Justino, suposto “fundador da FRELIMO¹⁵” (Mendes, 2005: 33). A história desta personagem é conturbada. Primeiramente, “a tropa de Justino foi portuguesa. Depois fugiu da colónia atravessando clandestinamente a fronteira com o Tanganyka”. Mais tarde, na Argélia, “aprendeu várias armas, integrado no primeiro grupo de guerrilheiros da FRELIMO: entre os fundadores”, mais tarde, cai “nas garras da PIDE”, sendo preso por mais de seis anos. Depois de libertado e de regressar à FRELIMO, é denunciado por ter pertencido às forças portuguesas: “– Trabalhou na organização-fantoches!” Com isto, é enviado para a “Ação Psicológica”, pois lhe “tinha sido forçada por sentença judicial para melhor controlarem um elemento considerado perigoso”. Aí teria ficado tempo indeterminado a aguardar pela libertação de Samora Machel, um seu amigo”, mas, a libertação não teria chegado: “– Foi quando Machel perdeu toda a sua vida. Eu fiquei totalmente esquecido aqui”. (Mendes, 2005:29-33)

Esta história de Justino é, em grande parte, contada no discurso directo. Ficção, ou não, permite ir ao encontro da ideia que sustém a necessidade de se criar um diálogo para a recuperação destas histórias na voz do Outro, contribuindo assim para a aglomeração de tantas outras histórias ainda estilhaçadas: “O destino destes homens faz parte de uma história que só fragmentariamente é entendida ainda” (Coelho, 2003: 189).

¹⁵ Curiosamente, Fernando Gil (2012) sustenta a tese de que Eduardo Mondlane não foi o fundador da FRELIMO. Nas suas palavras: “Pode-se assim concluir que Eduardo Mondlane não foi fundador da FRELIMO”. O seu artigo está disponível a partir do site: <http://canalmoz.co.mz/hoje/23144-eduardo-mondlane-reconhece-que-nao-foi-fundador-da-frelimo-nem-esta-foi-fundada-a-25-de-junho-de-1962.html> (22 - 10 - 2012)

Esta forma de referir-se ao Outro, pelo nome próprio, pela história de vida pessoal, contada a partir do sujeito, das suas memórias, permite-nos ir ao encontro da proposta de João Maria André de uma possibilidade de diálogo intercultural a partir do “registo biográfico” e da “forma narrativa” (André, 2004:20). Segundo este autor:

Através da forma narrativa, supera-se tanto a tentação da sistematização movida e sobredeterminada por uma lógica linear, quanto a tentação pós-moderna da fragmentação total que não chega a ultrapassar a visão do multiculturalismo como um simples mosaico de pedações em sobreposição ou justaposição permanentes. Mas, além disso, respeita-se o carácter de situação ou acontecimento que está na base de todo o dinamismo cultural e implica-se a dimensão dramática inerente ao facto de toda a cultura ser sempre uma *mise-en-scène* do eu com os outros (André, 2004:20).

Encontramo-nos, pois, numa situação de alteridade em que não faz sentido enumerar particularidades num contexto de uma visão geral. Partilham-se aspectos de uma cultura que, sim, faz sentido num determinado grupo identitário, num determinado espaço geográfico, numa noção de território, mas é sobretudo uma partilha entre indivíduos; uma história contada através de casos particulares. Não existe, portanto, neste encontro a noção de uma cultura dominante, o que apenas teria uma lógica se um dos presentes representasse uma nação ou uma comunidade, um traço de uma ideologia superior (como acontece, como vimos, em *De Angola à Contracosta*).

É também em tom de registo biográfico que Pedro Rosa Mendes procura evocar valores universais. Henri Valot, que “está em Angola como oficial de direitos humanos” é uma outra personagem que permite, através do fragmento que lhe é dedicado, expor as dificuldades em garantir direitos básicos e fundamentais, como a alimentação. Refere-se assim ao Programa Alimentar Mundial “que alimenta 90 por cento da população em território governamental”; Mas refere-se também “à palavra e ao encontro”, propondo igualmente através desta personagem a superação do rasto de uma ideologia etnocêntrica. Assim nos conta Henri Valot, jogando com o valor das palavras que institucionalizaram a cor: “Também a minha carreira de ‘negro’ chegou rapidamente ao fim. E isso é bom, fui enviado para o interior e para os meus direitos humanos” (Mendes, 2005: 139-140).

Considerando um outro aspecto na comparação de *De Angola à Contracosta* e *Baía dos Tigres*, recorro a uma passagem em que Capelo & Ivens, chegando a Tacata, recebem Trinta, um guia que falava português e que lhes tinha sido enviado pelo régulo Musiri. Trinta convoca-os para uma reunião com o chefe. A primeira consideração que os exploradores fazem acerca deste homem era a de que “estropiava a língua de Camões pelos matos” (Capelo & Ivens, 1998a: 52). Encontramos, na obra de Pedro Rosa Mendes uma passagem com a qual podemos fazer uma correspondência direta, em que o autor desfaz este ponto de apoio da política de desvalorização do africano, baseada no aspecto da língua. No vale do Bero, o soba de Macala convida-o para o seu “tabaco apimentado”. O autor regista a sua própria reacção: “Ele fala a minha língua de uma forma peculiar. Eu sou ignorante na dele” (Mendes, 2005: 255).

Um século mais tarde, a proposta apresentada estabelece um plano de igualdade.

No seguimento deste aspecto relacionado com a língua, encontramos uma outra passagem bastante interessante: “Alijó com 50 anos de Angola, ensinou-me umbundo durante a viagem. – Hame dukombé dikiassi logopita ondjira” (Mendes, 2005: 342). Neste caso, o viajante está disponível para aprender e abarcar a cultura do Outro.

A problemática da relação da língua portuguesa com as línguas africanas é um tema abordado num dos capítulos de *Baía dos Tigres*. O autor refere-se a esta questão através de Joaquim Augusto Junqueira, um dos angolanos com quem conversa: “Ele não fala nenhuma das línguas angolanas, percebeu que a guerra, as de Angola e todas, é um problema de comunicação” (Mendes, 2005: 65). O autor refere-se a Joaquim como profeta que pretende criar uma língua para a união dos povos, depois do fracasso do esperanto; uma língua “mais forte que o inglês”, o “quinês”. Para Joaquim, ou Quim, “o quinês é diferente: uma nova língua para as crianças”, para o futuro (Mendes, 2005: 65).

Pedro Rosa Mendes aponta, no capítulo acima referido, para uma questão que pela sua amplitude, não caberá nos horizontes de reflexão desta dissertação, mas, julgo que a sua referência não poderia passar aqui despercebida, pois, em grande medida, alerta para uma consequência da ideologia colonial – a imposição da língua portuguesa nos cinco países africanos – que hoje continua a surtir um efeito de diferenciação social. Neste sentido, assim se refere Pedro Rosa Mendes a esta questão na voz de Joaquim: “você pensa que é mais que eu porque fala português” (Mendes, 2005: 66).

Através desta personagem podemos nos referir à problemática da relação da língua portuguesa com as línguas africanas, que é, como aponta Inocência Mata, de marcação política, tendencialmente sem marcação étnica, “trata-se de uma língua que, na sua relação com as outras línguas africanas, tem um funcionamento glotofágico porque hegemónico dada a sua posição exclusiva de língua de poder” (Mata, 2006: 40).

Retomando a questão da presença das vozes africanas no texto de *Baía dos Tigres*, é também de notar que o estilo oralizado de Pedro Rosa Mendes se reporta à forma original do falar das pessoas que entrevista. Podemos encontrar muitos destes exemplos ao longo do seu texto. Aliás, podemos mesmo afirmar que no núcleo da sua obra residem estas vozes e também a sua musicalidade, como no caso do «Rap do Quito», de António Augusto, 15 anos:

[...]Ai-uê, Bié-ê!
Que se viu no Cuíto
na minha banda
Eu me lembro, uê.
Que se viu no Cuíto,
na minha banda,
deixa-me vive-er! [...]
(Mendes, 2005: 393).

Este espaço aberto à voz do Outro, como proposta subjacente na obra *Baía dos Tigres*, vai ao encontro do apelo lançado por Mia Couto:

A questão é, portanto, a de um outro conhecimento. Se os outros nos conhecerem, se escutarem a nossa voz e, sobretudo, se encontrarem nessa descoberta um motivo de prazer, só então estaremos criando esse território de diversidade e de particularidade (Couto, 2005: 155-156).

Também esse espaço é aberto à voz do Outro através da presença de formas de expressão cultural africanas no intertexto de *Baía dos Tigres*. Como é o caso da citação, por Pedro Rosa Mendes, de alguns poemas, como o que se segue, de Fernando Marcelino, intitulado *Morrer por Nada*, de 1974:

Gritos eram os silêncios que nasciam
das árvores solenes testemunhas

imóveis os gestos rápidos da morte
a selecionar os homens no asfalto.
Medo era a coragem de morrer por nada
(Marcelino *apud* Mendes, 2005: 297).

A presença das formas de expressão do Outro na obra de Pedro Rosa Mendes, em tanto contribuem para um recontar a duas vozes, ou melhor – a múltiplas vozes – a realidade que ali é retratada, num tempo e espaço, onde a coordenada mais certa era a da morte; onde “até matavam os mortos” (Mendes, 2005: 383).

Em *Baía dos Tigres* é apresentada uma proposta irrecusável, a de abrir uma possibilidade e uma disponibilidade para viver a realidade do Outro e abarcar em si mesmo a sua cultura, o que poderá ser relacionado com o que diz Tzvetan Todorov ao referir-se a um *bom universalismo* que poderá dissolver as tensões entre o *geral e o particular* (Todorov, 1989: 29-30). Assim:

L’universaliste non ethnocentrique (qu’on pourrait au moins tenter d’imaginer) essaierait, lui, de fonder en raison la préférence qu’il ressent pour certaines valeurs, au détriment d’autres; il serait même particulièrement vigilant à l’égard de ce qui, tout en lui apparaissant comme universel, se trouve figurer dans familier et à embrasser une solution qu’il a observée dans un pays étranger, ou qu’il a trouvée par deduction (Todorov, 1989: 20).

Todorov desenvolve esta ideia de “bom universalismo” na linha de Rousseau, na medida em que este último propõe que as diferenças sejam reconhecidas na construção identitária de Um através do Outro. Assim seria o seu Estado ideal: “une ville libre placée entre plusieurs peuples dont aucun n’eût intérêt à l’envahir, et dont chacun eût intérêt d’empêcher les autres de l’envahir eux-mêmes” (Rousseau, 1754: 6). Nesta linha de pensamento, Rousseau também considera que as desigualdades instituídas, já anteriormente definidas, constituem uma perda de potencial humano. Pondera, deste modo, “la profonde sagesse avec laquelle l’une et l’autre, heureusement combinées dans cet État, concourent de la manière la plus approchante de la loi naturelle et la plus favorable à la société [...]” (Rousseau, 1754: 4).

A viagem, tal como é retratada em *Baía dos Tigres*, representa sobretudo uma atitude pessoal e íntima e que pressupõe uma abertura, uma disponibilidade, *a priori*, o que se traduz em partir ao encontro do Outro não apenas em busca da sua diferença

relativamente ao que já conhece, mas numa abertura a olhá-lo como um todo, que não existe apenas em relação ao que nele se distingue.

Seria uma grande perda não olhar a diversidade que existe no mundo e que é uma realidade, quer no plano pessoal, cultural, biológico ou geográfico, e dar-lhe o seu devido reconhecimento. A diversidade é um facto e é universal. E quem o decidir negar ficará desde logo um ser humano mais pobre. A diversidade representa o grande potencial da criatividade que nos é oferecido pela Natureza da qual nunca poderemos imiscuir-nos.

CONCLUSÕES

Desde o primeiro momento em que li a obra *De Angola à Contracosta* senti-me tentada a responder ao comentário do editor Tito Lyon de Castro, na sua nota introdutória a esta edição: “Haverá possivelmente quem, com algum primarismo, nos acuse de estarmos a ressuscitar uma obra de carácter colonialista” (Capelo & Ivens, 1998a: 7).

Não o tomo como uma resposta a uma provocação. Julgo que nos dias de hoje, não desvalorizando esta curiosa narrativa, *De Angola à Contracosta*, ser necessário retificar esta observação. E digo “curiosa” pois apesar das observações pejorativas de Capelo & Ivens sobre os africanos que povoavam aquele extenso território e que se acumulam ao ponto de provocar uma náusea moral, a ingenuidade dos autores, pretensos homens da ‘ciência’, torna-se flagrante (apenas) pelo distanciamento com que, mais de um século depois, nos podemos colocar perante a mentalidade patente na obra.

Mas este distanciamento representa também um risco. Pois o espírito de dominação que deriva de uma mentalidade etnocêntrica é algo que traça uma das características do ser humano: a sede de poder. E disto, talvez nunca seremos libertos. Mas, como forma de resistência, há que seguir no caminho desta utopia: a igualdade de todos os homens.

É por isso mesmo que o valor da obra em questão não deverá em nenhum momento ser posto em causa, pois constitui um elemento de estudo indispensável à compreensão de como a subjugação do Outro e a geração de diferenças negativas, com vista a provocar desigualdades assimétricas é ideológica. Ainda mais se torna indispensável esta compreensão quando vivemos hoje num mundo em que os desafios económicos à escala global parecem superar direitos fundamentais que conferem dignidade à vida humana.

Posto isto, considero que a obra de Capelo & Ivens é incontornável, mas nunca deverá ser tida em conta como uma fonte de ensinamento ou de inspiração pelos seus conteúdos. Mas sim, como uma obra cuja matéria deve ser alvo de um estudo crítico.

Julgo também que, pelo que tentei demonstrar ao longo deste trabalho, que *De Angola à Contracosta* é uma obra que nos permite compreender a formação da ideologia colonial e de como esta legitimou a sua vertente mais violenta e injusta: o racismo.

Um dos fragmentos da obra de Pedro Rosa Mendes parece também responder, neste caso, implicitamente, a um dos comentários na nota do editor:

Porquê ressuscitar no último quartel do século XX o relato efectuado dum feito realizado no declinar do século passado? Antes de mais porque se trata de um feito notável que, se efectuado nos nossos dias, mereceria por certo uma extraordinária cobertura de todos os meios de comunicação e viria sem dúvida a constituir objecto de séries televisivas, de filmes, quicá de um ou mais grandes romances (Capelo & Ivens, 1998a: 7).

No fragmento referido, Pedro Rosa Mendes propõe, em tom paródico, o guião de uma “Curta-metragem histórico-etnográfica” sobre “Mwata Kazembe”, herdeiro de um poderoso reino que “recebe a visita de Explorador Branco na sua longínqua capital”. Mas neste caso, comparativamente à viagem de exploração de Capelo & Ivens, a situação inverte-se, pois quem ganha o protagonismo nesta história é aquele poderoso chefe. É ele o detentor da voz que conta, invertendo-se deste modo o papel do Outro patente em *De Angola à Contracosta*. Diz o chefe em “grande plano”: “Vou contar-lhe a história dos seus antepassados que vieram aqui para nos civilizar. Quer gravar?” (Mendes, 2005: 247-253).

Com esta proposta de Pedro Rosa Mendes, que é precisamente o intuito de dar voz ao Outro, possibilitando-o a contar uma mesma história, mas por outro prisma, estão lançados os fundamentos que estão na base desta comparação: Como um século depois se alterou a visão sobre o Outro? – que é a pergunta chave de toda esta reflexão.

Esta “novidade” da experiência da “alteridade e da diferença” que Wieviorka (2002: 17) reclama, no sentido de superar ideologias como o etnocentrismo, como foi referido no início deste trabalho, reside pois nesta capacidade de Um se dirigir ao Outro em plano de igualdade, dando-lhe voz, escutando sobre a sua vida, sobre a sua visão do lado da história, inteirando-se acerca da sua cultura, da sua identidade e ser capaz de participar nela assim como permite que a identidade do Outro o permeie, absorvendo para Si

traços da sua cultura, reclamando assim um universo de múltiplas pertenças, não permitindo que o seu mundo se encerre numa visão concêntrica, ignorante do potencial da Diversidade: um diálogo intercultural efectivo.

A reafirmação de laços entre africanos e portugueses só poderá contribuir para uma reconstrução de uma história comum a partir de ambos os prismas, superando a visão reducionista com que o espírito colonial, e o caos das guerras de libertação e civis nas ex-colónias portuguesas silenciaram tantas verdades incómodas.

Esta reafirmação de laços, como base de uma plataforma de cooperação efectiva e sólida, só pode contribuir para o reforço das identidades, no âmbito do pluralismo, permitindo que os sujeitos, como actores competentes no plano social, estejam mais preparados e seguros para enfrentar os desafios de uma sociedade que dia após dia nos põe à prova.

Finalmente, sobre o sentido simbólico que a viagem pode tomar no contexto desta reflexão: esta assume não apenas uma deslocação no terreno físico, mas no plano metafórico representa uma deslocação de Um para o Outro, como foi referido. Relativamente à literatura de viagens, este plano metafórico estende-se até ao leitor, mediado pelo viajante. Este encontro pressupõe a existência de uma abertura prévia e de uma disponibilidade para consentir que o Outro seja uma parte constituinte do Nós.

Através da leitura destas obras, sem ter saído do meu lugar, pude atravessar o continente africano duas vezes, na vertigem de um século de distância e conhecer as vidas, culturas e histórias como as de Musiri, Trinta, Justino, Zeca, António, Domingos, Zinha, José, Faustino... e todo um mundo antes desconhecido. Desde modo, “desconheço-o um pouco menos” (Mendes, 2005: 189).

BIBLIOGRAFIA

A.A.V.V. (2000). *Literatura e Pluralidade Cultural*: actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada, 1998. Coord. Isabel Allegro de Magalhães [et al.]. Lisboa: Colibri.

AFFERGAN, F. (1987). *Exotisme et Altérité : Essai Sur les Fondements d'une Critique de l'Anthropologie* / - 1er éd. - Paris: Presses Universitaires de France.

ANDERSON (2005). *Comunidades Imaginadas – Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Trad. Catarina Mira. Lisboa: Edições 70.

ADESKY, J. (2006). “Reconhecimento e liberdade de realização”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 28, nº1/2/3, pp. 97-116.

ANDRÉ, J. Maria (2004) “Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural” in *Revista da História das Ideias*, 25, pp. 9-50.

ARISTÓTELES (2003). *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

BUESCU, H. SANCHES, M. (org.) (2002). *Literatura e Viagens Pós-coloniais*. Lisboa. Colibri/CEC

CAPELO, H., IVENS, R. (1886, 1998). *De Angola à Contracosta* – 1º (1886a) e 2º (1886b) volume. Lisboa: Publicações Europa-América.

COELHO, J. P. B. (2003) “Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta – sob um legado das guerras coloniais nas ex-colónias portuguesas”, in *Lusotopie*.pp.175-193.

CONRAD, J. (2008). *O Coração das Trevas*. Trad. Bernardo de Brito e Cunha. Lisboa: Vega.

COUTO, M. (2001). “Lusofofonia – história ou conveniência?”, in *Litterata*: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões UESC, nº 2. Bahia – Brasil.

COUTO, M. (2005). *Pensatempos*. Lisboa: Caminho.

CRISTÓVÃO, F. (coord.) (1999). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*. Lisboa: Edições Cosmos/CLEPUL.

CRISTÓVÃO, F. (coord.) (2003). *O Olhar do Viajante – Dos Navegadores aos Exploradores*. Coimbra: Almedina.

- CRISTÓVÃO, F. (dir. e coord.) (2010). *Literatura de Viagens – Da Tradicional à Nova e à Novíssima*. Lisboa: Almedina.
- FALCÃO, A. M., NASCIMENTO, M.T., LEAL, M.L. (org.) (1997). *Literatura de Viagem – Narrativa História e Mito*. Lisboa: Edições Cosmos.
- GIRARD, R. (2004) *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus.
- GRASSI, M. (2009) *Capital Social e Jovens Originários dos PALOP em Portugal*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- HALL, S. (2003) *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- HALL, S. (2005) *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guarcira Lopes Louro. Rio de Janeiro. DP & A Editora.
- HENRIQUES, I. C. (2004a). *Os Pilares da Diferença*. Relações Portugal-África Séculos XV-XX. Lisboa: Caleidoscópio/Centro de História da Universidade de Lisboa.
- HENRIQUES, I. C. (2004b). *Território e Identidade*. A construção da Angola Colonial (c. 1872 – c. 1926). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
- BAUDRILLARD, J. (1991). *Simulacros e Simulação*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'Água
- LIMA, J. L. (1996). *Paradiso*. Edición Crítica. Coord. Cintio Vitier. Madrid: Editorial Universidad de Costa Rica / Archivos ALLCA XX.
- MAALOUF, A. (2010). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MATA, I. (2003). “Para uma pedagogia intercultural no ensino da literatura dos Outros - a dupla aprendizagem do estudante estrangeiro”. *1^{as} Jornadas de Língua e Cultura Portuguesa*. Lisboa. DCLP, FLUL.
- MATA, I. (2006), “Da língua à cultura: alguns aspectos da problemática linguística nos cinco (Angola, Cabo Verde, Moçambique, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe)”, in *Quo Vadis Romanica*, Zwischen Postkolonialismus und Selbstbestimmung, Wien: Mehrsprachigkeit und Sprachenpolitik im Heutigen Afrika, pp. 38-45.
- MATA, I. (2007). *A Literatura e a Crítica Pós-Colonial: Reconversões*. Luanda: Editorial Nzila.

MATA, I. (2011).“Uma intensa Disseminação - a África como *locus* na literatura portuguesa”, in *Letras Com Vida – Literatura Cultura e Arte*, nº3, 1º semestre. Dir. Miguel Real e Béata Cieszyńska. Lisboa: CLEPUL/Gradiva.pp.132-140.

MATEUS. M. H. (coord.) (2002) *Uma Política de Língua para o Português*. Colóquio Julho 1998. Lisboa: Edições Colibri.

MENDES, P. R. (2005). *Baía dos Tigres*. Lisboa: Dom Quixote.

SAID, E. W. (2001). *Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo. Companhia das Letras.

SANTOS, B. S. (2000). *Para um Novo Senso Comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática*. São Paulo: Cortez.

SANTOS, B. S. (2004).“Entre próspero e caliban colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade” In *Cultura e Desenvolvimento*. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Aeroplano. pp.10-73.

SEGALEN, V. (2002). *Essay on Exoticism: An Aesthetics of Diversity*. Trad. Yaël Rachel Schick. London. Duke University Press.

SEIXO, M. A. (1998) *Poéticas da Viagem na Literatura*. Lisboa: Edições Cosmos.

SEIXO, M. A. ABREU, G. (org.) *Les Recit des Voyages: Typologie, Historicité*. Lisboa. Cosmos.

SELIGMAN-SILVA, M. (2005) *O Local da Diferença*, São Paulo. Editora 34.

SEMPRINI, A. (1999). *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC.

THIESSE, A. (2000), *A Criação das Identidades Nacionais*. Trad.Sandra Silva. Lisboa. Temas & Debates.

TODOROV, T. (1989), *Nous et les Autres: la Reflexion Française sur la Diversité Humaine* Paris : Éd. du Seuil (La couleur des idées).

UNESCO (2002). *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Paris.

VEGAR (org.) (1998). *Serviço de Reportagem*. Lisboa: Editorial Notícias.

WIEVIORKA, M. (2002). *A Diferença*. Lisboa: Fenda.

REFERÊNCIAS DA WEB:

ANDRÉ, J. M. (2009). “Interpretações do mundo e multiculturalismo: incomensurabilidade e diálogo entre culturas”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 18, nº 35, pp. 7-42:

<https://woc.uc.pt/fluc/getFile.do?tipo=2&id=2616> (23-07-2012)

CAMINHA, Pero Vaz (de). *Carta do Achamento do Brasil*
[http://antt.dgarq.gov.pt/files/2010/11/Carta-de-P%C3%AÄro-Vaz-de-Caminha-transcri%C3%A7%C3%A3o.pdf](http://antt.dgarq.gov.pt/files/2010/11/Carta-de-P%C3%A4ro-Vaz-de-Caminha-transcri%C3%A7%C3%A3o.pdf) (11-08-2012)

CARREIRA, S.S.G. (2003) “A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária”, in *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*. Rio de Janeiro: UNIGRANRIO, Vol.2, nº6, Jul.-Set. pp. 1-4.
<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/viewFile/425/417> (03-07-2012)

MACHADO, A. M. (1998). “Octavio Paz e José Lezama Lima: neo-barroco, cultura aberta, nova cosmogonia”, in *Ibero-americanas, Revista Camões*, nº2:
http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/cat_view/62-revistas-e-periodicos/69-revista-camoes/902-revista-no02-ibero-americanas.html?start=10 (20-02-2012)

MENEZES, M.P.G. (2009). “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, in *E-Cadernos CES*, nº 7.pp. 68-93:
http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/693_04%2520%2520Paula%2520Meneses%252023_06.pdf (03-11-2012)

MARQUES, J. P. (2001). “Uma cosmética demorada: as cortes perante o problema da escravidão (1836-1875)”, in *Análise Social*, vol. XXXVI (158-159), 209-247:
<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/121872634100aBL0a17Nq28MG2.pdf> (21-07-2012)

MARRACHO, A. J.M. (2008). *Revoltas e Campanhas nos Dembos (1872-1919). 47 Anos de Independência às Portas de Luanda:*
<http://repositorio-iul.iscte.pt/handle/10071/1444?mode=simple> (23-07-2012)

ROSSEAU, J. J. (1754). *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité*. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi:
<http://eet.pixelonline.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf> (01-11-2012)

SANTOS, B. S. (2006). “Globalizations”, in *Theory, Culture & Society*, May, nº23: 393-399:

<http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/23/2-3/393> (10-08-2012)

SEF, Relatório do. (2006):

http://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa_2006.pdf (23-08-2012)